

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کا

نظم کا لکھنا

مکمل سوانح حیات



# شیخ محمد کا نظریہ توحید

یعنی

امام ربانی محمد الف ثانی شیخ احمد سرہمی

کا

نظریہ توحید مع مکمل سوانح حیات

مصنف

برہان احمد فاروقی

ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی (علیگ)



مطبوعہ

دین محمدی پریس لاہور

ناشر

کتاب خانہ پنجاب لاہور

طے کا پتہ

اُردو بک اسٹال - لاہور

سندھ ساگر اکادمی - لاہور

قیمت ۱۲ روپے

ترتیب اَدل گیارہ صد



# فہرست

---

۵

دیباچہ

۶

تمہید

۱۳

شیخ مجددؒ کے سوانح حیات

۱۷

(۱) آپ کا زمانہ

(۱) صوفیہ

(ب) علماء دین

(ج) اکبر کی حکمتِ عملی

۲۷

(۲) آپ کے کارنامے

۲۹

(۳) آپ کا اثر مابعد پر



مقدمہ :

۳۶

وحدتِ اصلِ عالم

باب اول :

۶۴

شیخ مُجدد کا تصورِ توحید

۱، ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود اور شیخ مُجدد

کی اس پر تنقید

(۲) شیخ مُجدد کا تصورِ توحید

باب دوم :

شیخ مُجدد کے تصورِ توحید کی مقبولیت - ۹۶

(۱) شاہ ولی اللہ -

(۲) خواجہ میر ناصر عندلیب خواجہ میر درد -

(۳) مولوی غلام محی -

(۴) شاہ ربیع الدین -

(۵) شاہ سید احمد بریلوی -

۱۱۱

خاتمہ :



# دیباچہ

علی گڑھ نے عموماً اور استاذی ڈاکٹر سید ظفر احسن منگلہ کی ذات گرامی نے خصوصاً مجھے  
ادھر متوجہ کیا کہ فلسفہ اور مذہب کا مطالعہ کروں۔ آپ ہی کی ترغیب سے میں نے اسلامی  
نصوت میں تحقیق کا کام شروع کیا۔ اور مجھے اس بات پر فخر ہے کہ یہ کام آپ ہی کی ہدایت منگانی  
میں تمام کو پہنچا۔ یہ رسالہ پہلی مرتبہ سنہ ۱۳۵۷ء میں بے زبان انگریزی شائع ہوا تھا۔ کئی مشہور و معروف  
علماء نے اس پر تبصرے لکھے۔ اور اس کے متعلق بہت اچھی رائے کا اظہار فرمایا۔ لیکن اسکے ساتھ دیباچہ  
شامل نہیں تھا جس سے یہ واضح ہوتا کہ اسکی غایت اور اسکا اصول تحقیق کیا ہے۔ اس لئے بعض  
غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ کسی نے کہا کہ "مصنف نے بے جا اختصار سے کام لیا ہے۔" کسی نے کہا  
"یہ کتاب متشغفانہ نظریہ اسلام کی تائید میں لکھی گئی ہے۔" کسی نے کہا کہ علی گڑھ کی طبیعت کی بنا پر اس  
ضمن میں سرسید کا اور ان کے ساتھ اقبال کا ذکر ایک ہی تسلسل میں کرنا گویا ان کو متحد دینِ اُمت کا درجہ  
دینا ہے۔ اور یہ غلطی ہے۔" ایک تبصرہ نگار نے تو یہاں تک کہا "جو خود صاحب کشف ہودہ دو  
صاحب کشف حضرات کے مسئلہ مابہ النزاع کے باب میں حکم بننے کا مجاز نہیں ہو سکتا۔" پس  
یہ بے عمل نہ ہو گا کہ چند الفاظ میں اس تحقیق کی غرض و غایت اور اسکے لئے جو طریقہ اختیار کیا ہے۔  
اُسے بیان کر دوں اور اس جہارت کی عذر خواہی کر دوں۔

یہ رسالہ ڈاکٹر آف فلاسفی کے مقالہ کے طور پر لکھا گیا تھا۔ پس ان تمام امور کی تفصیل  
جن پر ایک عام دلچسپی کی کتاب میں بوضاحت و صراحت بحث کی جاسکتی تھی۔ بے عمل سمجھ کر  
اس میں نظر انداز کر دی گئی تھی۔ اور یہی اسکے اختصار کا سبب ہے۔



جہاں تک اسکی غایت اور طرز تحقیق کا سوال ہے۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جیسے سائنس کا کام یہ ہے کہ وہ حقائق کا انکار کرنے کے بجائے انکی توجیہ کر کے انہیں سمجھے۔۔۔۔۔ اسی طرح فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ بھی حقائق کی توجیہ کرے۔ فلسفہ کو یہ حق حاصل ہے کہ غیر منقذ مسائل کو شبہ کی نظر سے دیکھے۔ مگر یہ کسی طرح جائز نہیں کہ وہ ان حقائق کا جو شعور انسانی کی مختلف صورتوں کے بنیادی حقائق ہیں۔ انکار کر دے۔ حقیقتاً ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب کے الفاظ میں فلسفہ کا مقصد یہ ہے کہ انکی صحت کی اساس تلاش کرے اور نظام حقیقت میں انکی جگہ تجویز کرے۔

فلسفیانہ تحقیق کی ابتدا دو طرف سے ممکن ہے۔ محمول کی طرف سے اور انار کی طرف سے۔

تھکمانہ فلسفہ محمول کی طرف سے ابتدا کرتا ہے۔ اور تنقیدی فلسفہ انار کی طرف سے یہ بنیادی صور شعور کے حقائق کا اثبات کرتا ہے۔ اور یک وقت تضمنات کے مابین التباس اور ان کے حدود سے تجاوز کرنے سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ان کا تجسس کرتا ہے۔ اب اگر علم اور مذہب کی حقیقت اور ان کے تضمنات کا سمجھنا درکار ہے۔ تو شعور نظری اور شعور مذہبی کی سب سے اعلیٰ ترقی یافتہ صورتوں کے حوالہ سے ان کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ لیکن جس طرح یہ سوال کہ رابعد الطبیعیاتی علم کی حقیقت اور اس کے تضمنات کیا ہیں۔ کا نٹ اور ہیگل جیسے فلاسفہ کی طرف رجوع کئے بغیر حل نہیں کیا جاسکتا بعینہ۔۔۔۔۔ خود محمد رسول اللہ کی طرح کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ مذہبی شعور کے حوالہ کے بغیر مذہب اور اسکے تضمنات کی حقیقت کا سوال حل نہیں کیا جاسکتا یہی وجہ ہے کہ اس سوال پر براہ راست قرآن کے حوالہ سے غور کیا گیا ہے۔ اس سہی کو مسائل تصوف و مذہب کی غیر جانبدارانہ بحث کی بجائے متقشفانہ اسلام کی توضیح خیال کرنا غلطی ہے۔ غیر ازیں چونکہ یہ سوال اسلامی تصوف کے متعلق پیدا ہوا ہے۔ اس لئے اس پر اس انداز سے غور کرنا اور بھی زیادہ ضروری تھا۔

علاوہ ازیں غور طلب یہ ہے کہ اکابر امت میں ہر شخص کی بزرگی اس کے اعمال کے کتاب و سنت کے مطابق ہونے، اخلاص با افتاد اور سزائیہ پر منحصر ہے۔ اس پر نہیں کہ اس نے مذہب کی



فلسفہ تشکیل یا علم کلام کی تدوین کی ہے۔ علمی جدوجہد مقبولیت سے بالکل مختلف چیز ہے۔  
 اندریں صورت یہ امر مستبعد نہیں کہ علمی حیثیت سے ایک بزرگ کے نتائج اسکی نیک نیتی کے باوجود  
 قرآنی تعلیم سے تمام وکمال ہم آہنگ ہوں بعینہ۔۔۔۔۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک اور شخص جس کا براہِ اعتبار  
 روحانیت وہ درجہ نہ ہو لیکن اس کے نتائج علمی حیثیت سے قرآن کے مطابق ہوں۔ پس اگر یہ بیان  
 کر دیا گیا کہ مرید اور اقبال بھی توحید تنزیہی پر مصر ہیں۔ تو اس سے کیا قباحت لازم آگئی۔ جس سے یہ ہے  
 کہ یہاں ہر اس مسلمہ امر پر مبنی ہے کہ مذہب کی حقیقت علم الہی ہے۔ اور کمال مذہب معرفت الہی میں مقرر  
 ہے اور جس نے تدوین علم الہی معرفت کی بنا پر کی وہ مذہب میں کامل ہے باقی مکارم اخلاق اور اخلاص وہ اس  
 علم کے نتیجہ اور مزید زیبا نش اور آراستگی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اندریں صورت مرید اور اقبال کا  
 نام اس حیثیت سے کہ وہ عقائد میں توحید و جوہر کی بجائے توحید تنزیہی پر شدت سے مصر ہیں۔  
 شاہید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید جیسے مجددین امت کے ناموں کے  
 ساتھ شمار کرنا غلطی ہے۔

تصوف اور کشف دو مختلف چیزیں ہیں۔ دراصل کشف کے دو پہلو ہیں۔ ایک تاثری اور  
 ایک تخیلی تاثر کی حیثیت سے یہ باطنی یعنی ذاتی اور صرف صاحب کشف کی زندگی کا جز اور اس کی  
 ملکیت ہے اور جو سمجھتا ہے کہ اس اعتبار سے یہ غیر صاحب کشف کی دسترس سے بالاتر ہو۔ لیکن اہل  
 تخیلی پہلو پر اس لئے بجا طور سے بحث کی جاسکتی ہے کہ وہ کشف کی تعبیر ہے۔ وہ اس مقصد کے لئے کشف  
 کی تعبیر ہے کہ نظریہ حقیقت کی تشکیل کی جائے اور اسے بیان کیا جائے۔ یہی تعبیر ہے جسے تصوف  
 کہا جاتا ہے۔ حقیقت میں تشکیل حقیقت کی یہی تمنا ہے جس کی وجہ سے صوفیہ نے اپنے مافی الضمیر  
 کو بیان کرنے کیلئے اس قدر فصاحت اور شیوہ بیانی سے کام لیا ہے کہ اس کی نظیر غیر صوفیہ کے  
 ہاں نہیں ملتی۔ اور جب ایک نوجوان صاحب کشف بیان ہو چکا تو اب ساری بحث اس بیان کشف پر ہوگی  
 لہذا ان تعبیرات کو پرکھنے کے لئے خود صاحب کشف ہونی کی شرط لگانا مغالطہ انگیز بات ہے۔ اور  
 ان تعبیرات کو تنقید و جرح سے بالاتر سمجھنا شرک کے مرادف ہے۔



مذہب ہو یا فلسفہ، فنون لطیفہ ہوں یا اخلاق، علم کلام ہو یا تقویٰ سب انسانی فضائل  
ہیں اور ان میں سے کوئی فضیلت اس وقت تک قابل تسلیم نہیں جب تک بحیثیت انسان  
انسان کی تمناؤں سے یہ فضائل بنیادی طور پر ہم آہنگ نہ ہوں۔ چونکہ وجودی تقویٰ پہلی  
ہی نظر میں مذہب اخلاق سے متصادم نظر آتا ہے۔ لہذا یہ معلوم کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ کیش کش  
واقعی ہے یا غیر واقعی، اور اگر واقعی ہے تو عقل اسپر مقرر ہے کہ اسکا کھوج لگایا جائے کہ اس  
کشمکش کا مبداء کیا ہے۔ نیز یہ کشف و شہود کی جو کچھ بھی حیثیت و اہمیت ہو اسے انسانی فضیلت  
کی طرح پرکھنا ہوگا۔

بعض مقامات پر جہاں متن نصوص الحکم کا حوالہ دیا گیا ہے۔ میں نے کاشانی کی شرح نصوص  
سے نقل کیا ہے۔ کیونکہ حوالوں کی تصحیح کے لئے نظر ثانی کرتے وقت مجھے نصوص الحکم کا متن دستیاب  
ہو نہیں ہو سکا تھا۔

ادائیگی فرض میں کوتاہی ہوگی۔ اگر میں یہ اعتراف نہ کروں کہ پیر مصباح الدین صاحب مرحوم  
رامپوری نے اپنے ذاتی کشف و شہود کی بنا پر بہت سے مقامات سلوک کی وضاحت فرما کر انکے  
سمجھنے میں میری مدد فرمائی۔ نیز یہ کہ مولینا شیدائے صاحب ناظم دینیات علی گڑھ یونیورسٹی نے  
عمود منزل لا بُریری سے استفادہ کرنے میں مجھے ہر قسم کی سہولت ہم پہنچائی تھی۔ دراصل  
ماخذوں کی عربی عبارات کی لسانی مشکلات رفع فرمائی تھیں :



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# تہتیس

اس مقالہ میں شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے تصور توحید

۱۔ مجدد کا تصور ابوداؤد (رحمۃ اللہ علیہ) کی اس حدیث سے ماخوذ ہے۔ ان اللہ یبعث فی ہذہ الامۃ من یجد دلہا امر دینہا یعنی اس امت میں ہر صدی کے شروع میں اللہ تعالیٰ ایک شخص کو پیدا کرے گا جو دین کی تجدید کرے گا۔ کہا گیا ہے کہ مندرجہ ذیل اکابر اپنے اپنے زمانہ کے مجدد تھے۔ محمد بن عبد العزیز (رحمۃ اللہ علیہ) پہلی صدی کے امام شافعی محمد بن ادیس (رحمۃ اللہ علیہ) دوسری صدی کے۔ ابن سیرین (رحمۃ اللہ علیہ) تیسری صدی کے۔ امام باقلانی احمد بن طیب (رحمۃ اللہ علیہ) با امام سفرائینی احمد بن محمد (رحمۃ اللہ علیہ) چوتھی صدی کے۔ امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) پانچویں صدی کے۔ امام فخر الدین رازی (رحمۃ اللہ علیہ) چھٹی صدی کے۔ ابن دقیق العید (رحمۃ اللہ علیہ) ساتویں صدی کے۔ امام یقینی سراج الدین (رحمۃ اللہ علیہ) آٹھویں صدی کے۔ جلال الدین سیوطی (رحمۃ اللہ علیہ) نویں صدی کے وغیرہ اپنے اپنے زمانہ کے مجدد کہے جاتے ہیں۔ رد المحتار مولیٰ البیہود فی شرح المعاد و جلیہا رم (جلد ۱)۔ ہر کیف یہ امر قابل غور ہے کہ شیخ احمد کے علاوہ کسی نے مجدد الف ثانی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔

خواجہ کمال الدین محمد احسان نے مدققتہ القیومیہ میں دو حدیثیں نقل کی ہیں۔ ایک جامع الداء سے اور دوسری جامع البوامع سے (۱)۔ یبعث فی ہذہ الامۃ من یجد دلہا امر دینہا یعنی اس امت میں ہر صدی کے شروع میں اللہ تعالیٰ ایک شخص کو پیدا کرے گا جو دین کی تجدید کرے گا۔ کہا گیا ہے کہ مندرجہ ذیل اکابر اپنے اپنے زمانہ کے مجدد تھے۔ محمد بن عبد العزیز (رحمۃ اللہ علیہ) پہلی صدی کے امام شافعی محمد بن ادیس (رحمۃ اللہ علیہ) دوسری صدی کے۔ ابن سیرین (رحمۃ اللہ علیہ) تیسری صدی کے۔ امام باقلانی احمد بن طیب (رحمۃ اللہ علیہ) با امام سفرائینی احمد بن محمد (رحمۃ اللہ علیہ) چوتھی صدی کے۔ امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) پانچویں صدی کے۔ امام فخر الدین رازی (رحمۃ اللہ علیہ) چھٹی صدی کے۔ ابن دقیق العید (رحمۃ اللہ علیہ) ساتویں صدی کے۔ امام یقینی سراج الدین (رحمۃ اللہ علیہ) آٹھویں صدی کے۔ جلال الدین سیوطی (رحمۃ اللہ علیہ) نویں صدی کے وغیرہ اپنے اپنے زمانہ کے مجدد کہے جاتے ہیں۔ رد المحتار مولیٰ البیہود فی شرح المعاد و جلیہا رم (جلد ۱)۔ ہر کیف یہ امر قابل غور ہے کہ شیخ احمد کے علاوہ کسی نے مجدد الف ثانی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔



کو بیان کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ شیخ موصوف کو بر بنائے الہام یہ یقین تھا کہ وہ الف ثانی کے مجدد ہیں۔

(گزشتہ سے پیوستہ) میں ایک شخص پیدا ہوگا۔ جو نور عظیم ہوگا۔ اس کا نام میرزا نام (احمد) ہوگا۔ وہ جابر بادشاہوں کے درمیان پیدا ہوگا۔ اس کی شفاعت سے نہراہوں آدمی جنت میں داخل ہوں گے۔ (۲) بکون ساجدۃ فی امتی یقال لہ صلۃ یدخل الجنة بشفاعۃ کذا وکذا۔ یعنی میری امت میں ایک شخص ہوگا۔ جسے لوگ صلہ کہیں گے۔ جس کی شفاعت سے لوگ جنت میں داخل ہوں گے۔ وغیرہ وغیرہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ پیشگوئیاں شیخ احمد کے متعلق کی گئی ہیں (دیکھو اردو ترجمہ مدخلۃ القیوم ص ۲۸۳)

۱۔ شیخ مجدد نے اپنے بیٹے خواجہ محمد صادق (۱۲۵۰-۱۲۵۸ھ) کے نام ایک خط میں مجدد کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرتے ہوئے لکھا ہے: "لے فرزندایں وقت آنست کہ در اہم سابقہ دین طور و تہت پر از ظلمت و تغیر اولوالعزم شریفی گشت و احیائے شریعت جدیدی کرد و درین سمت کہ خیر الائم است و پیغمبر انبیاں خاتم الرسل علماء را مرتبہ انبیائے نبی امرائے دادہ اند و بوجود علماء از وجود انبیاء کفایت فرمودہ اند۔ لہذا بر سر سر مائتہ از علماء میں امت مجدد سے تعیین می نمایند کہ احیائے شریعت قاید علی الخصوص بعد از معنی الف کہ در اہم سابقہ وقت بعثت پیغمبر اولوالعزم است و بر ہر پیغمبر سے در آن وقت انکشاف نہ نمودہ اند۔ درین طور وقتے ملے عارفے تام المعرفت در کار است کہ قائم مقام اولوالعزم اہم سابقہ باشد" (مکتوب امام ربانی جلد اول مکتوب ۲۲)۔ علاوہ انہیں خود اپنے مجدد ہونیکا دعویٰ ان واضح الفاظ میں کرتے ہیں: "ایں معارف از حیثہ ولایت بیرون است برابر با کفایت و رنگ علماء لایم را در اکاں عاجز و در رکاب اس قاصر اند۔ ایں معلوم مقتبس از مشکوٰۃ الافا ز نبوت اند علی الرابا الفضلۃ والسلام التھیہ کہ بعد از تجدید الف ثانی بہ تبعیت وراثت تازہ گشتہ اند و بہ طرقت ظہور یافتہ صاحبین علوم و معارف مجددین الف است کا یخفی علی الناظرین فی علومہ و معارفہ۔۔۔۔۔۔ ہند کہ بر سر سر مائتہ مختلفہ گزشتہ است لا مجدد مائتہ دگر است و مجدد الف دیگر چنانچہ در بیان مائتہ الف فرق است۔ در مجددیں ایما نیز ہاں نہ فرق است بلکہ زیادہ از ان" (دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد دوم مکتوب ۱)۔ مزید برآں وہ اپنے بیٹے خواجہ محمد مصطفیٰ (۱۲۵۹-۱۲۶۸ھ) کے نام خط میں لکھتے ہیں: "اللہ اللہ اللہ یعنی صلۃ بین البحرین و مصطفیٰ بین النقیین" (دیکھو مکتوب امام ربانی جلد دوم مکتوب ۱) غالباً یہ اشارہ اس حدیث کی طرف ہے جو مائتہ گزشتہ میں مذکور ہوئی ہے۔



سب سے پہلے شخص جنہوں نے شیخ احمد سرہندی کو مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کیا وہ اپنے زمانہ کے فاضل اجل شیخ الاسلام متبداً عبدالحکیم سیالکوٹی تھے۔ یہی نہیں بلکہ تمام علماء کرام و صوفیائے عظام نے انہیں مجدد تسلیم کیا ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ صاحب اور شاہ عبد العزیز صاحب منجملہ ان اکابر علماء و صوفیاء کے ہیں جو انہیں ہمیشہ مجدد الف ثانی کے لقب سے ملقب کرتے ہیں اور شاہ عبد العزیز صاحب کے متعلق تو کہاجاتا ہے کہ انہوں نے یہ بھی کہا تھا کہ متصوفین اسلام میں دو حضرات بہت زیادہ عظیم المرتبت ہیں۔ شیخ عبد القادر جیلانی اور شیخ احمد سرہندی مگر میں یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ ان میں کون بہتر ہے۔

شیخ احمد سرہندی متصوفین اسلام میں وہ عظیم الشان بزرگ ہیں۔ جنہوں نے توحید میں وحدت وجود کے عقیدے کی بڑے شد و مد سے

ط غزنیۃ الاصفیاء جلد اول ص ۱۳۱

۱۱۱۱ - شاہ ولی اللہ صاحب (رحمۃ اللہ علیہ) اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم و متصوف بھی تھے۔ وہ طریق نقشبندیہ مجتہد سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے سلوک اپنے والد شاہ عبد العزیز صاحب سے حاصل کیا تھا۔ کہتے ہیں کہ وہ اپنے زمانہ کے مجدد تھے۔ وہ تفسیر وحدت میں ایک خاص طریقہ کے بانی ہیں۔ انہوں نے قرآن شریف کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا اور بہت سی مشہور کتابیں حدیث کلام اور تصوف پر تصنیف فرمائی ہیں۔

۱۱۱۲ - شاہ عبد العزیز صاحب (رحمۃ اللہ علیہ) شاہ ولی اللہ کے سب سے بڑے بیٹے تھے اور اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم۔ انہوں نے مشہور معروف بزرگ شاہ سید احمد بریلوی کو حدیث کی تعلیم دی تھی۔ اور طریق نقشبندیہ میں داخل کیا تھا انہوں نے بہت سی کتابیں کلام و حدیث پر لکھی ہیں۔

۱۱۱۳ - وحدت وجود توحید وجودی سے مراد ہے۔ وجود کا ایک ہونا۔ اکثر متصوفین اسلام کا یہ نظریہ ہے۔

۱۱۱۴ - یہ عقیدہ آسمانی سے نظریہ تعینیت بن جاتا ہے۔ یعنی وہ مبین ہے تمام اشیاء کا اور آں کا وہ تمام دوست سے بدل ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ موجد و خدا ہے۔ اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ اسے وحدیت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ وجود میں اصلیت و وحدت یا موجدین وہ ہیں جو وحدت وجود پر قائم رہتے ہیں۔



علی الاعلان تردید کی ہے۔ توحید کا یہ تصور عام طور پر شہرت حاصل کرچکا تھا۔ خصوصاً ابن عربی کے زمانہ سے جنہوں نے اسے اس قدر شرح و بسط کے ساتھ لکھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام بالبعد کے عقائد کو یہاں تک متاثر کر دیا کہ عقیدہ وحدت وجود مسلم ہو گیا۔

پس وحدت وجود کے خلاف شیخ مجدد کا احتجاج بر بنائے استدلال کلامیہ یا فلسفیہ نہیں بلکہ وہ کشف و شہود پر مبنی ہے۔ لہذا اس سے متصوفین میں ایک طویل بحث پیدا ہو گئی ہے۔ بہت سے علماء اور متصوفین کبار کے ایک کثیر گروہ نے اُن کے مسلک سے اختلاف کیا اور دوسرے گروہ نے اُن کے مسلک کی شد و مد سے تائید کی۔ مجھے مناسب معلوم ہوا کہ اپنی استعداد کے مطابق یہ تحقیق کرنے کی پوری پوری سعی کروں۔ کہ حق الامر کیا ہے۔

اس سے پہلے کہ یہاں کچھ اور تحریر کیا جائے شیخ احمد سرہندی کے سوانح حیات کا ایک مختصر بیان اُن کے زمانہ کے حالات کو بالخصوص پیش نظر رکھتے ہوئے بے محل نہ ہوگا۔

امام علی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ھ) بڑے عظیم الشان بزرگ تھے۔ (دراصل انہیں بجا طور پر شیخ اکبر کہا جاتا ہے) وہ اندلس میں بتمام مرثیہ پیدا ہوئے تھے۔ کچھ مدت کے بعد اشبیلیہ میں منتقل ہو گئے جو تیس سال تک ان کا وطن رہا۔ ۶۹۰ھ میں وہ مشرق کی سیاحت کو روانہ ہوئے۔ جہاں سے پھر وطن واپس ہونا نصیب نہ ہوا۔ مگر اور موکل بھی گئے تھے۔ جہاں جہاں وہ گئے شہرت ان کے ہمراہ رہی۔ بالآخر دمشق میں قیام فرمایا۔ جہاں ۷۳۸ھ میں وفات پائی۔ حال مذہب میں وہ فرقہ ظاہریہ کے پیرو تھے۔ لیکن عقائد میں کسی کے متقید نہ تھے۔ وہ نور باطن کو اپنا مقصد ہی جانتے تھے (جن سے وہ اپنے آپ کو خاص طور پر فیضیاب سمجھتے تھے)۔ کہا جاتا ہے کہ وہ چار سو کتابوں کے مصنف تھے۔ جن میں سب سے مشہور فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم ہیں جو خلائق کے کتاب میں لکھنے والے وحدت وجود پر مفصل بحث کی ہے۔ مصر میں ان کی تصنیف لکھی اور انہیں



قل کرنے کی تحریک کی گئی تھی۔ علامہ ابن قیم (۶۹۰-۷۵۰ھ) نے جو اہل علمائے  
ہم میں سے ہیں۔ بڑی سختی سے ابن عربی کی تردید کی ہے۔ (دیکھو منہاج السنہ و فریق  
کشف کے لغوی معنی ہیں کھولنا۔ نور بالحق کے ذریعہ سے واقعات و حقائق و حقائق  
مادی و روحانی) کا انداک کشف ہے۔ عموماً یہ تصور ذہنی طور پر علامات کی شکل میں واقع  
ہوتا ہے۔ شہر و بلد و اسطرادراک ہے۔ ذات و صفات خداوندی کا۔ الہام کے  
معنی ہیں دل میں کسی بات کا پیدا ہونا۔ اصطلاحاً یہ مخصوص ہے۔ مایا و اللہ کے ساتھ  
در اصل یہ عالم بالا سے ہدایت کا حاصل ہونا ہے۔ جو ہدایت اس طرح حاصل ہوتی  
ہے۔ وہ چونکہ لہری طرح متحقق نہیں ہوتی۔ لہذا اس کی پیروی سب پر لازم نہیں  
بلکہ اس کا قدم صرف ان کے لئے ہے۔ جنہیں یہ حاصل ہو۔ بشرطیکہ احکام وحی (جو تدریج  
نبی نازل ہوئے ہیں) کے مخالف نہ ہو۔

وحی کے لغوی معنی ہیں حکم یا خبر۔ اصطلاحاً یہ وہ خبر ہے جو خدا کی طرف سے  
نبی کو پہنچتی ہے۔ اس کی سب سے اعلیٰ صورت وہ ہے جو فرشتہ کی وساطت سے ہو  
وہ ہدایت جو اس سے حاصل ہوتی ہے۔ بنیادی یقینی اور سب کے لئے محبت ہے۔



# سوانح حیات

شیخ احمد فاروق اعظم کی اولاد میں سے ہیں۔ آپ بمقام سرہند <sup>۹۷</sup> میں پیدا ہوئے۔ سرہند دراصل سہرند ہے جس کے معنی ہیں شیروں کا جنگل کہتے ہیں۔ کہ فیروز شاہ تغلق کے زمانہ میں ایک مرتبہ شاہی خندانہ محافظوں کی نگرانی میں اس جنگل سے گزر رہا تھا جب قافلہ اس مقام پر پہنچا جہاں اب سرہند آباد ہے تو ایک صاحب کشف بزرگ پر جو قافلہ کے ہمراہ سفر کر رہے تھے۔ یہ ظاہر ہوا کہ اس مقام پر ایک بہت بڑا ولی پیدا ہوگا یہ خبر بادشاہ تک نہی اس نے حکم دیا کہ وہاں ایک شہر تعمیر کرایا جائے۔ تعمیر شہر کا کام امام رفیع الدین کے سپرد ہوا جو شیخ احمد کے اجداد میں سے ہیں۔ کہتے

صل امام رفیع الدین شیخ احمد کے اسلاف میں چھٹی پشت ہیں۔ وہ خواجہ فتح اللہ مقرب بادشاہ کے بھائی اور فردوم جہانیاں سید جلال الدین بخساری کے مرید تھے۔ انہیں تویر شہر سرہند کا کام سپرد کیا گیا تھا۔ اور اس کے کل چھنے کے بعد وہ وہیں بس گئے تھے۔



میں کہ جب شہر زیر تعمیر تھا۔ تو بوعلی شاہ قلندر تشریف لائے۔ اور انہوں نے اس میں مدد دی۔ اور امام رفیع الدین کو بتایا کہ وہ ولی جس کے متعلق پیشینگوئی کی گئی ہے آپ کی اولاد میں ہوگا۔

شیخ احمد نے اپنی ابتدائی تعلیم گھر پر پوری کی۔ پہلے قرآن شریف حفظ کیا پھر حدیث و تفسیر اور معقولات کا مطالعہ شروع کیا۔ اس کے بعد تکمیل کے لئے نکلے۔ اور اس زمانہ کے اکابر علماء کے پاس مختلف مقامات پر جا کر مسلم حاصل کیا۔ جس زمانہ میں شیخ احمد اگرہ میں حدیث و تفسیر کے مطالعہ میں مشغول تھے۔ ابو الفضل اور فیضی نے جو شہنشاہ اکبر کے دست راست تھے۔ اُن کی ذہانت کا شہرہ سن کر انہیں اپنے حلقہ احباب میں داخل کرنے کی سعی کی۔ مگر یہ دوستی زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکی۔ کیونکہ ابو الفضل کے.....

عقائد شیخ پر بہت گراں تھے۔ کہتے ہیں کہ فیضی کی مشہور و معروف تفسیر سواطع الالہام کا کچھ حصہ شیخ موصوف نے لکھا تھا۔

نوعمری ہی میں اپنی تعلیم پوری کر چکنے کے بعد شیخ احمد نے اپنے والد شیخ عبد الامد کے زیر ہدایت جو بہت بڑے متصوف تھے۔ سلوک و تصوف

ط شریف الدین بوعلی شاہ قلندر پانی پتی مشہور و معروف اولیا میں شمار ہوتے ہیں۔ وہ عراق سے پانی پت تشریف لائے۔ جہاں ان کا انتقال ۱۰۱۲ھ میں ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے شہر سرمنہ کی تعمیر میں مدد دی تھی۔ ہر کیفیت بخیر میں ملاحظہ نہیں ہے۔ فیروز شاہ کا عہد سلطنت میں سرمنہ تعمیر ہوا۔ شہر سے شروع ہوتا ہے۔ یعنی بوعلی شاہ قلندر کے انتقال ۱۰۱۲ھ ۲۳ سال بعد ۱۰۳۵ھ ویکھو دفنہ القیومیہ رکن اول ص ۲۳۱

ط سواطع الالہام جو تفسیر ہے نقطہ کے نام سے مشہور ہے قرآن شریف کی تفسیر ہے۔ جو ابو فیض فیضی ملک شہر امدیہ کی نے عربی میں لکھی ہے اس کی پڑی ہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کی حق منفرد استعمال نہیں ہوا۔ یہ منقول فرما ہے کہ ولی عارف قہم میں پڑھ کر صرف خود میں ملک ویکھو دفنہ القیومیہ رکن اول ص ۲۳۱ نیز اچھو حضرات القدس عبد دوم ملکا



کی طرف توجہ کی اور جلد ہی چشتیہ اور سہروردیہ طریقوں میں خلافت حاصل کر لی۔ اٹھائیس سال کی عمر میں وہ دہلی گئے اور خواجہ باقی باللہ (۹۶۲ء تا ۱۰۱۲ء) سے طریقہ نقشبندیہ میں خلافت حاصل کی۔ حضرت خواجہ وہ شخص ہیں جن سے طریقہ نقشبندیہ ہندوستان میں رائج ہوا ہے۔ کہتے ہیں کہ حضرت خواجہ کو خواب میں یہ بشارت ہوئی تھی کہ وہ اپنا وطن افغانستان ترک کر کے ہندوستان جائیں اور ایک عظیم المرتبہ بزرگ کو داخل طریقہ فرمائیں۔ یہ بزرگ شیخ احمد تھے۔ انہوں نے جلد مدارج سلوک کو تمام کر لیا۔ اور اتنی ترقی کی کہ خود حضرت خواجہ مریدوں کی طرح آپ کے حلقہ میں بیٹھتے تھے۔ حضرت خواجہ نے خود یہ تسلیم کیا ہے۔ کہ شیخ احمد کے فیض روحانی کا نتیجہ تھا کہ میں وحدت وجود کے کوچہ تنگ سے نکل آیا۔

۱۔ تصوف کی اصطلاح میں خلافت کے معنی ہیں مرشد کی سند۔ یعنی یہ کہ مرید نے سیر سلوک کو تمام کر لیا ہے۔ اور وہ ارتقا سے مدد ملی ہیں اس درجہ پہنچ گیا ہے۔

جہاں آئے وہ سب کو متعین سلوک کا کام تفویض کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ دیکھو ردۃ القیومیہ دکن اول ص ۱۶۹

۳۔ " " " " " " ص ۷۴ تا ۸۱

۴۔ " " " " " " ص ۷۲ تا ۷۳

۵۔ " " " " " " ص ۱۱۳

۶۔ دیکھو ردۃ المقامات ص ۱۵۵



# شیخ مجدد کا زمانہ

جب شیخ احمد مجدد الف ثانی کے اصلاحی کام کا آغاز ہوا ہے اُس وقت حالت یہ تھی کہ تصوف مسلمانوں کی روح میں جاگزیں ہو گیا تھا اسلام کے شخص و ممتاز اور اس عالم سے ماوراء خدا کا اعتقاد متصوفین کے وحدت الوجودی خدا کے عقیدہ سے بدل چکا تھا۔ کرامت اولیاء میں عقیدت عام ہو گئی تھی، اور قواء باطنی کی نشوونما کے لئے بہت سے خلاف اسلام طریقے تصوف میں داخل کر لئے گئے تھے۔ اور متصوفین یہاں تک پہنچ گئے تھے کہ احکام شریعت کی تکذیب کریں، اور ان کے

۱۔ تصوف اسلامی ایک سہی ہے اُن حقائق کے بواسطہ اور اک کی حق کے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ وہ صاحب وحی پر منکشف ہوئے تھے۔

۲۔ منتخب انوار پل بلہ دم ص ۲۵۵

۳۔ شریعت سے مراد ہے اسلام کا قانون جو اعمال و عبادات کی صورت میں متعین کرتا ہے طریقت سے مراد ہے تزکیہ روحانی کے ذریعہ خدا تک پہنچنے کا راستہ جس کے لئے



بلا استثناء حجت ہونے سے انکار کر کے شریعت کو ظاہری اور سطحی چیز قرار  
 دیں۔ سماع کا رواج عام ہو گیا تھا۔ متصوفین سنت نبوی سے بے پرواہ  
 ہو گئے تھے۔ اور شکر کو صحو پر ترجیح دیتے تھے جو مکالمہ محمود غزنوی  
 اور شیخ ابوالحسن خرقانی کے مابین واقع ہوا۔ وہ یہ ظاہر کرنے کے لئے کافی  
 ہے کہ متصوفین نے اسلام اور پیغمبر اسلام سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا تھا۔

بقیہ ص ۱۱ صوفیاء بعض زائد از فرائض ریاضات و مجاہدات اختیار کرتے ہیں۔ معرفت سے  
 مراد ہے خدا کی پہچان جو روحانی ارتقاء، صفائے باطن اور تزکیہ قلب سے حاصل  
 ہوتی ہے۔ حقیقت سے مراد حقیقت ہے جو شریعت میں مغرب ہے۔ اور باطن سے حاصل  
 ہوتی ہے۔ — شیخ مجدد کے نزدیک شریعت سے مراد اسلام کا قانون ہے۔ اور طریقت  
 سے مراد ہے احکام شرع کے خلاف کرنے کے رجحان کو دفع کرنے کی سعی معرفت  
 سے مراد ہے اس امر کا متحقق ہونا کہ ہم خدا کو بلا واسطہ نہیں جانی سکتے۔ اور  
 حقیقت سے مراد ہے اہمال شرعی کی حقانیت پر ایمان کامل۔  
 ص ۱۲ سماع سے مراد ہے وجد و حال طاری کرنے کے لئے گاناست۔ یہ صوفیائے  
 اہل ریح ہے۔

ص ۱۳ سکر اسکے معنی میں نشہ۔ یہ سالک کی ایسی حالت کا نام ہے جس میں وہ  
 عشق الہی یا تجلی الہی سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ اور اس کا خود اپنے اوپر اختیار و عقل  
 کم و بیش ضائع ہو جاتے ہیں۔ — صحو سکر کی ضد ہے۔ یہ ایک حالت ہے جس  
 میں سالک کو خود اپنے اور اپنی عقل کے اوپر پورا قابو ہوتا ہے۔ وہ جذبات  
 سے مغلوب نہیں ہوتا۔ حالت صحو کو حالت سکر سے رفیع اور اعلیٰ سمجھا جاتا ہے۔  
 ص ۱۴ سلطان محمود غزنوی (۱۱۷۱ء) ایک مرتد خرقان کے پاس سے گذر رہا تھا اس  
 نے شیخ ابوالحسن خرقانی (۱۱۷۱ء) کی شہرت سنی تھی۔ وہ شیخ سے ملاقات کرنا چاہتا  
 تھا۔ پس اس نے ایک قاصد شیخ کی خدمت میں روانہ کیا کہ باریابی کی اجازت لائے  
 اور قاصد کو ہدایت کی کہ اگر شیخ نے پر راضی نہیں تو یہ آیت تلاوت کرنا۔ اطیعوا اللہ و  
 اطیعوا رسول و اولی الامر منکم چنانچہ قاصد نے یہی کیا۔ شیخ نے فرمایا کہ میں و اطیعوا  
 اللہ چنان مشغولم کہ و اطیعوا رسول و اولی الامر منکم تا بہ اولی الامر چہ رسد گریا اعلیٰ  
 خدا اور اطاعت رسول و اولی الامر منکم میں اور بیزاری اطاعت رسول کے اطاعت خدا ممکن ہے  
 دیکھو تذکرۃ الاولیاء صفحہ ۲۵۲ و دیکھو کتبیات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۱۵۲



# علم

علاوہ ازیں علماء اور فقہاء نے صرف فقہ کو تمام علم دین خیال کر لیا تھا۔ اور قرآن اور حدیث سے جو اسلام کا حقیقی سرچشمہ ہیں تثبیت و استنباط کرنا چھوڑ دیا تھا۔ پس اسلام کا صرف فقہی نقطہ نظر باقی رہ گیا تھا۔ روح اسلام فنا ہو گئی تھی۔ اکثر علماء مخدم الملک کی طرح تھے۔ جو ادائیگی زکوٰۃ سے بچنے کے لئے سال کے آخر میں اپنی تمام جائیداد اپنی بیوی کے نام منتقل کر دیتا تھا اور سال آئندہ پوری مدت گزرنے سے پہلے پھر واپس لے لیتا۔ غلام مسائل فقہ کی موثر گائیڈوں میں منہمک رہتے تھے۔ اور معمولی سے معمولی اختلاف سخت سے سخت جھگڑے پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتا تھا۔ وہ جاہ پرست تھے۔ اور ہمیشہ دنیاوی اقتدار حاصل کرنے کی سعی میں مصروف رہتے تھے انہیں ہمیشہ ایسے فتوؤں کے لئے آمادہ کیا جاسکتا تھا جس کی رو سے



حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دیا جاسکے۔ مخدوم الملک کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ فریضہ حج باقی نہیں رہا۔ بلکہ حقیقتاً وہ مضر ہو گیا ہے۔

مختار التواریخ جلد دوم ص ۲۰۳، ۲۵۹



# اکبر کی حکمتِ عملی

مغل بادشاہ اکبر کی حکمتِ عملی میں پر وہ اپنے دور حکومت میں ہمیشہ عامل رہا۔ دراصل مسلمانوں کے شعور و مذہبی کو ضعف اور عدم پہنچانے کیلئے وضع کی گئی تھی۔ اس کے بعض پہلوؤں سے اُن کے جذبات سخت مشتعل ہوئے اور انہوں نے محسوس کیا کہ ہندوستان میں اسلام ختم ہو گیا۔ ایک مہم شروع ہو جو شیعہ مسلمان و جہدِ اتحاد برابری اکبر کے عہد حکومت کے حالات اس طرح بیان کرتا ہے کہ اُس سے وہ بے حسنی اور اضطراب میں مذہبی مسلمان ان دنوں مبتلا تھے۔ پوری طرح نمایاں ہو جاتے ہیں۔ علامہ ابویونی کی رائے ہے کہ بادشاہ اپنی ہندو رعایا کو خوش کرنا چاہتا تھا۔ اُس نے اپنا رُخ اسلام سے پھیر لیا۔ عمار سو کی جو اُس کے موردِ عنایات بننے کے لئے ہر بات کر سکتے تھے۔ بہت افزائی شروع کی۔ اس نے اپنے گرد و پیش ایسے لوگوں



کو جمع کر لیا جو حقیقتاً وحی اور شریعت کے منکر تھے۔ وحی پر عقیدہ رکھنے کو  
 کورانہ تقلید یعنی ایسی ادنیٰ ذہنیت سے تعبیر کیا جاتا تھا جو صرف جاہلوں کے  
 مناسب حال ہو۔ صرف یہی نہیں بادشاہ نے اس سے بھی تجاوز کیا اور رؤس  
 الاشیاء اسلام کی مخالفت شروع کر دی۔ اور خیال کیا کہ احکام اسلام عارضی اور  
 نامعقول ہیں۔ اس زمانہ میں جب عقائد اسلام اور متعلقہ مسائل کے متعلق  
 بدگوئی اور آن پر ہر طرف سے اعتراضات شروع ہوئے بہت سے بد بخت  
 ہندوؤں اور ہندو زدہ مسلمانوں نے پیغمبر اسلامؐ پر زبان طعن و تشنیع دراز  
 کرنی شروع کی۔ علماء سو اپنی تصنیفات میں شہنشاہ کی عصمت کا اعلان کرتے  
 تھے۔ اور خطبہ کتاب میں صرف توحید کے بیان پر اکتفا کر کے بادشاہ کے  
 القاب و خطابات لکھ دیتے تھے۔ اور یہ مجال نہ تھی کہ جناب رسالتؐ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کا نام علی الرغم الکذابین لے سکتے۔ یہ حالات تھے تمام ابتری پھیل گئی تھی۔  
 اور ہر طرف سے فتنہ و فساد نے سر نکالا تھا۔ اور اعلیٰ و ادنیٰ طبقوں کے ذلیل  
 لوگوں نے بادشاہ کے روحانی اتباع کا طوق اپنی گردن میں ڈال کر ارادت  
 کا دعویٰ کیا تھا۔ بادشاہ قرآن کا منکر ہو گیا تھا۔ حیات بعد الموت اور یوم جزا کا انکار  
 کرتا تھا۔ اس سے بھی تجاوز کر کے اس نے حکم دیا تھا کہ لا الہ الا اللہ اکبر خلیفۃ  
 اللہ کو علی الاعلان پڑھا جائے لیکن اس سے فتنہ پیدا ہوا اس لئے مصلحت  
 یہ قرار پائی کہ اس کلمہ کا استعمال حرم سراے کی چار دیواری میں محدود رکھا  
 جائے۔ سجدہ جسے اسلام نے صرف اللہ کے لئے مخصوص کیا ہے۔ بادشاہ کے  
 لئے لازم قرار دیا گیا۔ شراب حلال کی گئی۔ سور کا گوشت شراب کا جز بنایا گیا۔



مسلمان اذیت میں مبتلا تھے۔ کافر علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں کا استہزاء کرتے تھے۔ ہر کوچہ و بازار میں منہرہ دُعاؤں کی رسمیں منائی جاتی تھیں۔ مسلمانوں کو احکام اسلام کے بجا لانے کی اجازت نہ تھی۔ جب بند و بہت رکھتے تھے۔ تو مسلمانوں کو مل جل کر کھانے پینے سے محروم کر دیتے تھے۔ اور منہرہ خود رمضان میں مل جل کر کھاتے پیتے تھے۔ بعض مقامات پر عید الفطری کے موقع پر مسلمان گائے ذبح کرتے تو اس کے ہلہ میں اُن کی جان لی جاتی تھی۔ بعض مقامات پر مسابہ کو منہرہ کر کے منہرہ دُعاؤں نے اُن کی جگہ منہرہ تعمیر کر لئے تھے۔

[illegible]



کو جمع کر لیا۔ جو حقیقتاً وحی اور شریعت کے منکر تھے۔ وحی پر عقیدہ رکھنے کو  
 کو رائہ تقلید یعنی ایسی ادنیٰ ذہنیت سے تعبیر کیا جاتا تھا جو صرف جاہلوں کے  
 مناسب حال ہو۔ صرف یہی نہیں بادشاہ نے اس سے بھی تجاوز کیا اور رؤس  
 الاشیاء اسلام کی مخالفت شروع کر دی۔ اور خیال کیا کہ احکام اسلام غرضی اور  
 نامعقول ہیں۔ "اس زمانہ میں جب عقائد اسلام اور متعلقہ مسائل کے متعلق  
 بدگوئی اور آن پر ہر طرف سے اعتراضات شروع ہوئے بہت سے بد بخت  
 ہندوؤں اور ہندو زردہ مسلمانوں نے پیغمبر اسلامؐ پر زبان طعن و تشنیع دراز  
 کرنی شروع کی۔ علماء سوائے اپنی تصنیفات میں شہنشاہ کی عصمت کا اعلان کرتے  
 تھے۔ اور خطبہ کتاب میں صرف توحید کے بیان پر اکتفا کر کے بادشاہ کے  
 القاب و خطابات لکھ دیتے تھے۔ اور یہ مجال نہ تھی کہ جناب رسالت صلی اللہ  
 علیہ وسلم کا نام علی الرغم الکذابین لے سکتے۔ یہ حالات تھے تمام ابتری پھیل گئی تھی۔  
 اور ہر طرف سے فتنہ و فساد نے سر نکالا تھا۔ اور اعلیٰ و ادنیٰ طبقوں کے ذلیل  
 لوگوں نے بادشاہ کے روحانی اتباع کا طوق اپنی گردن میں ڈال کر ارادت  
 کا دعویٰ کیا تھا۔ بادشاہ قرآن کا منکر ہو گیا تھا۔ حیات بعد الموت اور یوم جزا کا انکار  
 کرتا تھا۔ اس سے بھی تجاوز کر کے اس نے حکم دیا تھا کہ لا الہ الا اللہ اکبر خلیفہ  
 اللہ کو علی الاعلان پڑھا جائے لیکن اس سے فتنہ پیدا ہوا اس لئے مصلحت  
 یہ قرار پائی کہ اس کلمہ کا استعمال حرم سرائے کی چار دیواری میں محدود رکھا  
 جائے۔ سجدہ جسے اسلام نے صرف اللہ کے لئے مخصوص کیا ہے۔ بادشاہ کے  
 لئے لازم قرار دیا گیا۔ شراب حلال کی گئی۔ سور کا گوشت شراب کا جز بنایا گیا۔



جزیہ موقوف کیا گیا۔ گائے کا گوشت حرام قرار دیا گیا۔ گتے اور سور کے بچوں کی پرورش نے خاص طور پر رواج پایا کیوں کہ وہ منظر الہی سمجھے جاتے تھے۔ صوم و صلوٰۃ اور حج منسوخ کئے گئے۔ تقویم اسلامی کے بدلے الہی ماہ و سال رائج کئے گئے۔ اور سمجھا گیا کہ اسلام دراصل ایک ہزار سال کے بعد ختم ہو گیا۔ اور عربی کے مطالعہ کو بہ نظر تحقیر دیکھا جانے لگا۔ اذان اور نماز باجماعت جو اسلام کے حکم کے مطابق پانچ وقت دیوان حکومت میں ہوتی تھی۔ موقوف کر دی گئی۔ اس طرح کے نام جیسے احمد محمد مصطفیٰ جو رسول اللہ کے مختلف نام ہیں باؤں پر گراں گذرنے لگے۔ اور ان کا منہ سے نکالنا جرم تھا۔ مساجد اور نماز کے کمرے گوداموں اور منہ و قوں کی چوکیوں میں تبدیل کر دیئے گئے تھے۔

مسلمان اذیت میں مبتلا تھے۔ کافر علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں کا استہزا کرتے تھے۔ ہر کوچہ و بازار میں منہ و قوں کی رسمیں منائی جاتی تھیں اور مسلمانوں کو احکام اسلام کے بجالانے کی اجازت نہ تھی۔ جب ہندو برت رکھتے تھے۔ تو مسلمانوں کو علی الاعلان کھانے پینے سے مجبور کر دیتے تھے۔ اور منہ و قوں و غور و مضامین میں اعلیٰ الاعلان کھاتے پیتے تھے۔ بعض مقامات پر عید الفضحی کے موقعہ پر مسلمان گائے ذبح کرتے تو اس کے بدلہ میں ان کی جان لی جاتی تھی بعض مقامات پر مساجد کو منہدم کر کے منہ و قوں نے ان کی جگہ مندر تعمیر کر لئے تھے۔

۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱	۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱	۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱	۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱	۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱	۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱	۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱	۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱	۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰



پس اس زمانہ کا مقصد تھا کہ ایک عظیم الشان مصلح کا ظہور ہو، شیخ احمد ایک روحانی شخص تھے۔ چالیس سال کی عمر میں انہیں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ کوئی مجدد ہوتا۔ انہیں الہام ہوا کہ خود وہی الف ثانی کے مجدد ہیں۔ اُن کے پیش نظر بہت عظیم الشان کام تھا۔ عرصہ دراز تک انہوں نے سخت جان کماہی سے مسلسل جدوجہد کی۔ کہ حالات کا رخ پھیر دیا جائے۔ جو طریقے انہوں نے اس مقصد کے لئے اختیار کئے وہ یہ ہیں۔

اولاً یہ کہ شیخ مجدد نے مریدین کی بہت بڑی تعداد کو اس کام کے لئے تیار کیا۔ اور ہر طرف انہیں بھیجا کہ اسلام کی تبلیغ کریں۔ اتباع سنت پر زور دیں اور لوگوں کو دائرۂ شریعت میں واپس لائیں۔ یہ کام نہ صرف ہندوستان میں بلکہ بیرون ہند کے متصل ممالک اسلام میں بھی موثر طریق پر کیا گیا۔  
ثانیاً یہ کہ شیخ احمد نے ان ممالک کے نامور لوگوں سے مراسلت کا ایک سلسلہ شروع کیا۔ ان خطوط کی بڑی کثرت سے اشاعت کی جاتی تھی۔ ان میں حقائق مذہبیہ پر بحث ہوتی تھی۔ اور اتباع سنت پر زور دیا جاتا تھا۔  
ثالثاً یہ کہ شیخ احمد نے دربار شاہی کے بڑے بڑے اُمراء کو حلقہ ارادت میں داخل کر لیا تھا۔ کہ وہ اپنے حلقہ اثر میں انقلاب پیدا کریں۔ اور بادشاہ کے قلب کی کیفیت کو بدلنے کے لئے اپنے اثر کو استعمال کریں۔

۱۔ دیکھو ما قبل۔ ص ۲۔ حاشیہ متعلقہ ص

۲۔ دیکھو روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۱۹۹-۱۹۷

۳۔ دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اول مکتوبات ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴،



رابعاً یہ کہ جب اکبر کا انتقال ہو گیا، اور جہانگیر تخت نشین ہوا، تو شیخ احمد نے جدوجہد شروع کی، کہ لوگوں سے یہ عہد لیا جائے کہ خلاف اسلام احکام شاہی کی اطاعت نہیں کریں گے۔ اس جدوجہد کو فوج شاہی تک وسعت دی گئی۔

آصف جاہ وزیر اعظم نے جہانگیر کو مشورہ دیا کہ شیخ احمد کے باب میں احتیاط برتیں۔ اُن کا اثر ہندوستان، ایران، توران اور بدخشاں میں پھلتا جا رہا تھا۔ اُس نے یہ بھی مشورہ دیا کہ فوج کے سپاہیوں کو شیخ احمد کے مریدین کے پاس جانے اور عہد کرنے سے روکا جائے۔ نیز یہ کہ شیخ احمد کو نظر بند کر دیا جائے۔ جہانگیر نے احکام نافذ کر دیئے۔ شیخ احمد سیاسی مشتبہ قرار دیئے گئے۔ جہانگیر نے یہ بھی طے کیا تھا کہ شیخ احمد کو نظر بند کیا جائے گا، لیکن اُن پر ہاتھ ڈالنا آسان کام نہ تھا۔ بڑے بڑے اُمراء اُن کا احترام کرتے تھے۔ اور اُن کے معتقد تھے۔ پس جہانگیر نے ایک ایک کر کے انہیں دور دراز مقامات پر بھیج دیا۔ خان خاناں کو دکن میں، صدر جہاں کو مشرق میں، خان جہاں کو مالوہ میں، خان اعظم کو گجرات میں اور مہابت خاں کو کابل میں بھیج دیا۔ اس کے بعد اس نے شیخ احمد کو سرہند سے طلب کیا۔ اُن پر مکتوبات میں خلاف اسلام خیالات شائع کرنے کا الزام لگایا، لیکن شیخ نے اس الزام کا جواب صفائی سے پیش کیا۔ لیکن جہانگیر کو کوئی فخر پیدا کرنا تھا۔ اس نے شیخ سے سجدہ کا مطالبہ کیا۔ شیخ نے اس سے انکار کیا، کیونکہ سجدہ صرف خدا کا حق ہے کسی غیر کا نہیں۔ اس پر جہانگیر نے شیخ کو قید کر کے گوالیار بھیج دیا۔ جہاں وہ دو سال نظر بند رہے۔ شیخ کی اس قید نے مہابت خاں کو کابل میں بہت مشتعل کیا۔ اور وہ سکتہ اور خطبہ سے جہانگیر



کا نام نکال کر اپنی چیدہ فوج لے کر منہدوستان پر حملہ آور ہوا۔ کہا جاتا ہے۔ اس نے جہانگیر کو دریائے جہلم کے کنارے گرفتار کر لیا۔ ہبابت خاں اس سے بھی تجاوز کرتا۔ مگر شیخ نے ہدایت کی کہ بادشاہ کی اطاعت کرو۔ اور فتنہ و فساد فرو کرو۔ اس پر ہبابت خاں نے بادشاہ کو رہا کر دیا۔ اور اس کے فوراً بعد گوالیار سے شیخ احمد کو رہا کیا گیا۔ بادشاہ نے چاہا کہ شیخ سے ملاقات کرے۔ مگر شیخ نے ہر وقت تک قبول نہ کیا جب تک یہ شرطیں منظور نہ ہو گئیں۔ اولاً یہ کہ سجدہ تعلیمی موقوف کیا جائے۔ ثانیاً یہ کہ تمام مساجد جو منہدم کی گئی تھیں از سر نو تعمیر کرائی جائیں۔ ثالثاً یہ کہ ذبح بقر کے اتنا ہی احکام منسوخ کئے جائیں۔ رابعاً یہ کہ احکام شرع کو جاری کرنے کے لئے قاضی مفتی اور محاسب مقرر کئے جائیں۔ خامساً یہ کہ جزیہ پھر مقرر کیا جائے۔ سادساً یہ کہ بدعات کو روکا جائے۔ اور احکام شرع کو نافذ کیا جائے۔ اور سابعاً یہ کہ وہ تمام لوگ جو اس جھگڑے میں محبوس کئے گئے تھے رہا کئے جائیں۔

بادشاہ نے یہ شرائط منظور کر لئے شیخ احمد بادشاہ سے آکر ملے۔ بادشاہ نے غلٹ اور نذر پیش کی۔ اس کے بعد شیخ نے اپنی عمر کے آخری چھ سال بادشاہ کے مشیر خاص کی حیثیت سے بسر کئے۔

۱۔ روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۱۸۵ تا ۱۹۵ ۲۔ روضۃ القیومیہ رکن اول ص ۱۹۲

۳۔ دیکھو تزک جہانگیری ص ۳ ۴۔ مرزا اودی تزک نگار نے اس قدر اقتصار سے

کلام لیا ہے۔ کہ ناگوار کرتا ہے۔ اور اس تمام قصہ کے متعلق وہ خاموش ہے۔ اور مورخین بھی اس

پر روشنی نہیں ڈالتے۔ مجھ کو اس واقعہ کی تفصیلات کے لئے روضۃ القیومیہ پر مجرورہ کرنا پڑتا

ہے۔ جسے احسان اللہ عباسی "سوانح حضرت مجددؑ کے مصنف نے بھی تسلیم کیا ہے۔

۵۔ دیکھو مکتوبات امام ربانی مجدد دوم مکتوبات ص ۱۸۵ نیز روضۃ القیومیہ رکن اول

ص ۱۹۹ تا ۲۰۹



# کارنامے

اس طرح شیخ احمد نے ایک تو ہندوستان کی حکومت کا رخ پھر اسلام کی طرف پھیرا۔ دوسرے یہ کہ انہوں نے علماء اسلام کو جو عرصہ دراز سے قرآن و حدیث کے مطالعہ سے غافل تھے قرآن و حدیث کے مطالعہ کی رغبت دلائی تصوف اور متصوفین اسلام کے نظریات میں انہوں نے ایک انقلاب پیدا کر دیا اور ان کے نظریہ وحدت وجود پر جرح و قدح کی۔ اور انہیں اتباع سنت کی طرف لے آئے۔ مزید برآں انہوں نے سلوک و تصوف میں بہت سے ایسے مقامات طے کئے اور انہیں بیان کیا۔ جو ان سے پہلے کسی نے طے نہیں کئے تھے۔ اور اس طرح سلوک و تصوف کے حدود کو وسعت دی بیش ازیں انہوں نے مسلمہ نظریہ تصوف سے اس حد تک بنیادی اختلاف کیا کہ ولایت اور



نبوت دونوں بہ اعتبار ماہیت ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یعنی اُن کے مابین مدارج کا نہیں بلکہ نوعیت کا فرق ہے۔ اسی سے متعلق یہ خیال ہے جسے شیخ نے قائم کیا۔ اور جو عرصہ دراز سے بدل چکا تھا کہ مسلمانوں کے لئے سلوک تصوف نہیں بلکہ دین ہی ایسی حقیقت ہے جو ناگزیر ہو۔

یہی وہ عظیم ایشان اصلاحات ہیں جنکی بنا پر انہیں مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ پس اس مقالہ کے متن میں ہم انہیں شیخ مجدد کے نام سے یاد کریں گے۔

۱۔ نبوت کے معنی ہیں پیشین گوئی۔۔۔ اسلام میں اس کے معنی اس مقام کے ہیں جہاں ایک انسان بر غلاف ولایت کے محض فضل خداوندی سے مخصوص انضال الہی کا مورد بناتا ہے اور انسانی ہدایت کے لئے اس خدا کے پیغام نازل ہوتے ہیں۔ ولایت ارتقائی روحانی کا وہ مقام ہے جس میں سالک کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اُسے قرب خداوندی حاصل ہو گیا ہے۔ اگرچہ تفسیر توفیق الہی کے نہیں لیکن ہر شخص اپنی جدوجہد سے اس پر فائز ہو سکتا ہے۔ یعنی ولایت ایک کسی کمال ہے۔

۲۔ دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اول مکتوب ۲۹

۳۔ سلوک طریقہ ہے روحانی ترقی کا۔ اسے ایسے سفر کی حیثیت سے تصور کیا گیا ہے۔ جو خدا تک کیا جاتے۔ پچھنیں تیر ہے جس کے معنی پھرنا ہے۔ جب سلوک میں ایک خاص مقام تک رسائی ہو جاتی ہے تو سالک کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ اسما و شیون الہی کے انکشاف کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس مقام کا نام ہے سیرالی اللہ جب سالک اس مقام سے گذر کر یہ محسوس کرنا شروع کرتا ہے کہ وہ ذات الہی کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ تو اس کے مقام کو مقام سیرالی اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعد ازاں سالک کو اس مقام سے رجعت واقع ہوتی ہے۔ اس رجعت کا نام ہے سیر عن اللہ۔ پھر وہ ایک عام انسان کی طرح اپنے فرائض کی بجا آوری میں منہمک ہو جاتا ہے۔ جو تعلیم شریعت سے ہم آہنگ رہے۔ اور وہ انبیاء کی طرح اپنی ساری قوت اصلاح خلق کی سعی میں مرمت کرتا ہے۔

۴۔ دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اول مکتوب ۳۰



# شیخ مجدد کا اثر ارتقاء مابعد پر

یہاں یہ بیان کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ارتقاء مابعد پر شیخ مجدد کا بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ دراصل اُن کی صلائے دعوت یہ تھی۔ عہد بمقتطفی برسان خویش را کہ دیں ہمہ دوست

اور اس کے نہایت دور رس اور گہرے اثرات مترتب ہوئے ہیں۔ علاوہ تصور توحید کے جس پر اس مقالہ میں بحث کی جائے گی۔ اس دعوت نے اسلامی دل و دماغ پر ایک گہرا نقش چھوڑا ہے۔ اور سلوک تصوف اور علم دین یعنی علم ظاہر اور علم باطن کا رخ نئی جانب پھیر دیا ہے۔

علم ظاہر سے مراد ہے عام علم مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام۔ علم باطن وہ معرفت ہے، جو تصوفانہ جدوجہد سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی لئے یہ اقیانوس پیدا ہوتا ہے۔ علم ظاہر وہ ہیں جو معنی قرآن و حدیث سے نہیں بلکہ اس کی صورت فطری سے ماہیت اخذ کرتے ہیں۔ برغلات اور باب طریقت کے۔ جو خدا اور حقان کلمۃ کا واسطہ شہود حاصل کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ پسند اعلائے باطن کہلاتے ہیں۔



پہلا نتیجہ یہ ہے کہ علم باطن یعنی تصوف و عرفان سے غیر اسلامی اثرات کو علیحدہ کیا جائے اور اسی صاف و شفاف سرچشمہ سے جس سے اسلام نکلا ہے اُسے اخذ کیا جائے۔ یعنی براہ راست محمد رسول اللہ سے تشبث کیا جائے۔ چنانچہ خواجہ میر ناصر عندلیبؒ پر جو شیخ مجددی کے سلسلہ میں ہیں۔ ایک کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اور وہ سات دن تک بے خواب و خوراس میں مبتلا رہتے ہیں۔ (خود امام حسنؒ ان کے حجرے میں نمودار ہوتے ہیں اور خواجہ میر ناصر کو اپنا طریقہ تلقین کرتے ہیں۔ اور اصرار کے ساتھ تاکید کرتے ہیں کہ اس کا نام "طریقہ محمدی" رکھو۔ کیونکہ یہ طریق محمد رسول اللہ کا طریق ہے۔ پس وہ اس کا نام "طریقہ محمدی" رکھتے ہیں۔ اور سب سے پہلے اپنے بیٹے خواجہ میر درد کو جو حجرے کی دہلیز پر ان کے منتظر ہیں۔ اس میں داخل کرتے ہیں۔ باپ اور بیٹے نے کئی بڑی بڑی ضخیم کتابیں اس طریق پر لکھی ہیں جنہیں وہ فیضان الہام سمجھتے ہیں۔ ان کی تعلیم کالب لباب یہ ہے کہ "از دیگر ہمہ قید ہرستہ محض بصاحب خود علیہ الصلوٰۃ والسلام پیوستہ از آن او شوند" یعنی ملت اسلامی کے بہتر فرقے ہونا جن میں سے ہر ایک نے اپنے آپ کو ایک خاص گروہ ہونے کی وجہ سے ایک علیحدہ نام سے موسوم کیا ہے افتراق کا موجب ہے اس کی بنا پر یہ شرک خفی ہے کہ مذہب میں انہوں نے جو کچھ

۱۔ خواجہ میر ناصر عندلیبؒ کا سلسلہ نسب مشہور و معروف ولی خواجہ بہاؤ الدین نقشبند (رحمۃ اللہ علیہ) سے ملتا ہے۔ ابتدا میں خواجہ میر ناصر خلیفہ فوج میں ایک سپاہی تھے۔ یکایک انہوں نے فوج کی لازمت ترک کر کے گوشہ گیری اختیار کی اور بڑے مشہور ولی ہو گئے۔ واصل انہوں نے تصوف میں ایک نئے "طریقہ محمدی" کی بنیاد رکھی۔ اور نادر عندلیب کے نام سے قصہ کے پرانے میں ایک ضخیم کتاب تصنیف کی جس میں انہوں نے بہت سے مسائل تصوف پر بحث کی ہے۔ ۲۔ خواجہ میر درد درخشش اکملہ صا خواجہ میر ناصر کے دو سرے بیٹے تھے۔ پندرہ سال کی عمر میں انہوں نے ایک رسالہ اسرار الصلوٰۃ لکھا تھا۔ اور انہوں نے تصوف پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ شفا و اودات و روح علم الکتاب وغیرہ ان کا بڑا حرام کیا جاتا تھا۔ خود شاہ عالم بادشاہ ان کی مجلس سماع میں شرکت فرماتا تھا۔ خواجہ میر درد اردو کے بڑے مشہور شاعر بھی ہیں۔ اور تاریخ ادب اردو میں ان کی ایک مسلم حیثیت ہے۔ ۳۔ علم الکتاب صحت صحت علم الکتاب صحت ۹۵۹



اپنی طرف سے تجویز کیا ہے، اسپر ایمان رکھتے ہیں۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اپنے آپ کو محمد رسول اللہ سے وابستہ کر دیں، اور عقائد و اعمال میں کتاب و سنت کے مطابق ہو جائیں۔ اس طرح ملت اسلامی سے افتراق رفع ہو جائیگا۔  
 اسی طرح شاہ سید احمد بریلویؒ جو ایک بڑے عالی مرتبہ بزرگ گذرے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتے ہیں، اُن کا یقین ہے کہ انہیں محمد رسول اللہ سے نسبت خاص ہے، اور انہیں خدا سے براہ راست

### حصہ ۱۱ علم الکتاب حصہ ۱

۱۔ شاہ سید احمد بریلویؒ (۱۲۰۱ھ - ۱۲۷۴ھ) بچپن ہی سے اُن کا رجحان تصوف کی طرف تھا، اور انہیں محسوس ہوتا تھا کہ میرے دل میں صوفیوں کا اتباع کرنے کے لئے ایک قوی میلان ہے، لکھنؤ میں کچھ تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ دلی چلے گئے، جہاں وہ شاہ عبدالعزیز صاحب سے بیعت ہوئے لیکن تصور شیخ کے مسئلہ پر انہیں شاہ عبدالعزیز سے اختلاف ہو گیا، کیونکہ شاہ سید احمد اسے بت پرستی سمجھتے تھے، اس لئے انہوں نے تنہا اپنے روحانی ارتقاء کے لئے سعی فرمائی اور اس قدر ترقی کی کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے خود یہ خواہش کی کہ شاہ سید احمد صاحب کے مرید ہوں، بہت جلد ان کی شہرت دور دور پھیل گئی، اور.....  
 مولوی جسد الحق صاحب دہلوی نے شاہ اسماعیل شہید نے جو شاہ عبدالعزیز صاحب کے دو مشہور و معروف عزیز ہیں اُن سے بیعت کی، ہزاروں مسلمانوں نے ان کا مسلک اختیار کیا، اور انہیں امام وقت تسلیم کیا گیا، اُن کے سوانح نگاروں میں سے مولوی جسد الاحمد صاحب کا دعویٰ ہے کہ چالیس ہزار منہد کفار سے زیادہ افراد نے اُن کی تلقین سے اسلام قبول کیا، ۱۲۳۲ھ میں وہ اپنے وطن سے حج کو روانہ ہوئے، راستہ میں چند ماہ کلکتہ میں قیام کیا، دو سال کے بعد جب وہ ہندوستان واپس آئے تو انہوں نے جاد کی باتا حد تیار ہی شروع کر دی، تاکہ سکھوں سے جو اس زمانہ میں پنجاب کے مسلمانوں پر ظلم کر رہے تھے، مسلمانوں کو نجات دلا دیں، انہوں نے سکھوں کے خلاف کئی روایاں لڑیں اور بالاکوٹ کے میدان میں ۱۲۳۲ھ میں شہید ہوئے۔

۲۔ تصوف کی اصطلاح میں غائب رسانائب سے براہ راست فیضیاب ہونے کو "ادبیت" کہتے ہیں، یہ اصطلاح ادیس سے ماخوذ ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ



روحانی فیض حاصل ہوتا ہے۔ اور بنابر بریں وہ سلوک کا ایک طریقہ تجویز کرتے ہیں۔ جسے وہ طریقہ نبوت کہتے ہیں۔ اور باقی طریقوں کو طریقہ ولایت<sup>۱</sup> طریقہ نبوت کی خصوصیت یہ ہے کہ سالک کو چاہیے کہ پہلے اپنی ظاہری زندگی کو شرع کے بالکل مطابق بنائے اور پھر ذکر و فکر میں مشغول ہو۔ ذکر یہ ہے کہ تلاوت قرآن اور ادعیہ ماثورہ میں مصروف رہے۔ اور فکر یہ ہے کہ انعامات الہی پر غرض کرے اور کلیتہً اپنے ارادے کو اللہ کی مرضی کے ماتحت کر دے اور اللہ کو ہر وقت حاضر ناظر جانے اور اسپر پورا بھروسہ کرے۔ اس کیلئے بے انتہا مفید ہے کہ خدمت خلق میں مصروف ہو جائے۔ شاہ صاحب<sup>۲</sup> حد وجود سے انکار کرتے ہیں۔ اور توحید تنزیہی کو حق سمجھتے ہیں۔ سکر اور زخو و رنگی پر صحت اور ہوشیاری کو ترجیح دیتے ہیں۔ رقص و سرود کی جگہ جہاد فی سبیل اللہ اور انزوا اور گوشہ گیری کے بجائے خلق کی رفقاء اور اصلاح پر زور دیتے ہیں۔ وہ کتاب و سنت پر چلتے ہیں۔ بدعات اور غیر مستنون عبادات سے ابا کرتے ہیں۔ اسی لئے وہ اٹھ مسلمانوں کی تنظیم کی اور سکھوں کے خلاف

(بقیہ ص ۳۱) حضرت اولیس قرنی نے جو اپنی عمر میں ایک دفعہ بھی رسول اللہ کو نہیں دیکھ سکے تھے۔ آپ کی روحانیت سے ملا واسطہ فیض حاصل کیا تھا۔ خورشید مجتہد بھی اپنے تئیں اویسی کہتے ہیں۔ اور یہ امر قابل غور ہے کہ شیخ مجتہد کے بعد تصوفین کی ایک بڑی تعداد نے اویسی ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ ہمارے زمانہ میں بھی ایک مشہور و معروف بزرگ حاجی وارث علی شاہ (۳۲۱ھ) کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ روحانی طور پر براہ راست اللہ اہل بیت سے بیعت تھے۔

۱	مراط مستقیم ص ۵	۲	مراط مستقیم ص ۱۴۴
۳	مراط مستقیم ص ۱۴۹	۴	مراط مستقیم ص ۱۵۴
۵	مراط مستقیم ص ۲۴۱		
۶	مراط مستقیم ص ۲۶۱		
۷	مراط مستقیم ص ۲۶۱		



جو پنجاب میں مسلمانوں کے مذہب سے تعارض کر رہے تھے، بڑے شدید دھمکے کے ساتھ جہاد کیا، اور اسی میں شہید ہو گئے۔ مولوی اسماعیل بھی اُن ہی کے ساتھ شہید ہوئے۔

دوسرا نتیجہ یہ ہوا کہ علما رنپور نے حدیث کی طرف غور کیا، شیخ مجتہد سے پہلے علم دین کے معنی فقہ رہ گئے تھے، لیکن شیخ مجتہد کے اثر سے کتاب و سنت کی طرف رخ پھر گیا، اور حدیث کا چرچا شروع ہوا، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ہندوستان میں حدیث کا ایک سکول قائم کر دیا، جو شاہ سید احمد بریلوی تک پہنچتے پہنچتے اہل حدیث بن گیا، جس میں تصوف اور علم باطن کا رنگ موجود تھا بعد میں وہ محض تقلید کا منکر یعنی غیر مقلد اور خالص اہل حدیث ہو گیا۔

اسی سلسلہ میں مر سید احمد خان کی اصلاح و تنقید کا ذکر بھی کیا جاسکتا ہے۔ مر سید نے حدیث کی تنقید پر زور دیا اور کتاب کی طرف رجوع کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے زمانہ میں ایک فرقہ اہل قرآن کا پیدا ہو گیا، جس کے

ط سوانح احمدی ص ۱۳۲ تا ۱۵۰

ط اہل حدیث وہ ہیں جو قرآن اور حدیث نبوی کا اتباع کرتے ہیں اور فقہائے اسلام کے مسلک کے منکر ہیں۔ تمام بڑے بڑے محدثین و مصل اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن عبد الوہاب نجدی (سپر) کے مقلدوں میں اگر یہ ایک فرقہ بن گیا، ہندوستان میں شاہ سید احمد بریلوی کے متبعین اور ان کے جانشین مڑی اسماعیل شہید کے اثر سے اس نے جڑ کھڑی، اہل قرآن وہ ہیں جو حدیث اور فقہ دونوں کے منکر ہیں، اور صرف قرآن کا اتباع کرتے ہیں۔

ط مر سید احمد خاں ر ط ۱۲ تا ۱۵ ص ۱۱۱ ایسے خاندان کے فرد ہیں، جس کا تعلق دل کے دربار سے تھا، عہدِ سلطنت مغلیہ کے زوال نے انہیں غمزد و فکر پر متوجہ کیا اور انہوں نے مسلمانان ہند کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا، آخر کار سلسلہ میں انہوں نے موجودہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی بنیاد ڈالی، مر سید نے بہت گہرا اثر ڈالا، اور حقیقت یہ ہے کہ مسلمانان ہند میں شکل سے کوئی ایسی اہم تحریک نہ آئی خواہ وہ مذہبی ہو یا اخلاقی، سیاسی ہو یا اجتماعی، تعلیمی ہو یا ادبی، جس کا واسطہ یا بلا واسطہ ماخذ مر سید کی جدوجہد ہو۔ سوانح احمدی ص ۱۳۲ تا ۱۵۰



بانی مولوی عبداللہ چکراوی ہیں۔

سرسید کی نشوونما خاندان مجددیہ میں ہوئی تھی۔ ان کا تصور توحید منہجی ہے۔ اور تصوف کے باب میں وہ اس حد کو پہنچ گئے ہیں کہ اُسے فقط تزکیہ اخلاق کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ یہ چیز شیخ مجدد کے ہاں موجود تھی مگر صاف طور پر سمجھی نہیں گئی تھی۔ بعد ازاں سر محمد اقبالؒ نے متصوفین کے عقیدہ وحدت وجود کے خلاف احتجاج کیا اور اسلامی اخلاقیات کو نئی روح بخشی۔ اور حیدر علی کی زندگی کی تلقین کی۔

پس توحید وہ مسئلہ ہے جس پر شیخ مجدد نے بجا طور پر شدت سے اصرار۔

۱۔ مولوی عبداللہ چکراوی (۱۳۲۲ھ) ایک عالم قرآن ہیں جنہوں نے موجودہ صدی عیسوی کے شروع میں فرقہ اہل قرآن کی بنیاد لی۔ ان کا دعویٰ ہے کہ قرآن اور حدیث قرآن ہی تمام احکام اسلام کا سرچشمہ ہے۔ نہ قیاس حجت ہے نہ اجماع نہ حدیث

۲۔ تصانیف احمدیہ جلد اول ص ۱۵۹

۳۔ تصانیف احمدیہ جلد اول ص ۴۸ تا ۴۱

۴۔ دیکھو مکتوبات امام ربانی جلد اول۔ مکتوبات ص ۲۱۴ تا ۲۱۵

۵۔ سر محمد اقبال (۱۲۹۹ھ تا ۱۳۵۷ھ) ایک بڑے شاعر اور فلسفی اور عالم تھے۔ جب سے انہوں نے اسرار خودی تصنیف کی مسلمانوں کے سیاسی اور اخلاقی خیالات کے رجحان کو بدل دیا۔ انہوں نے تصوف کے نظریہ فنا یا نفی خودی کی تنقیض کی اور اس کے بجائے خودی یا اثبات خودی کو ترویج کیا۔ اور وحدت وجود پر اعتراض کیا۔

۶۔ دیکھو اقبال کی 'اسرار خودی' اور 'رموز بے خودی' — اسرار خودی میں اقبال نے تصوف کی اس بنا پر تردید کی ہے کہ اس کا سرچشمہ غیر اسلامی ہے۔ اور اُسے مسلمانوں کی قومی اور سیاسی زندگی کے لئے مضر بتایا ہے۔ "رموز بے خودی" میں انہوں نے اس پر زور دیا ہے کہ زندگی کتاب و سنت کے مطابق ہونی چاہیے۔ اور ایسے اخلاقی کی تلقین کی ہے۔ جو



کیا ہے۔ اور اس پر تحقیق و تفتیش کر کے تصوف کی بنیاد یعنی وحدت وجود کو منہدم کر دیا ہے یہی شیخ مجدد کے ہاں وہ تصور ہے جسے میں نے اپنے مقالہ کے عنوان کی حیثیت سے اختیار کیا ہے۔  
یہ مقالہ چار حصوں پر مشتمل ہے۔

مقدمہ جس میں وحدت اصل عالم کی بسیط صورتوں کو جس طرح وہ شعور نظری اور شعور مذہبی کے نزدیک تصور ہیں، اور ان کے مابین امتیازات کو واضح کرنے کی سعی کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ یہ امتیازات شعور متصوفانہ میں ضائع ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

باب اول میں شیخ مجدد کے تصور توحید کا بیان ہے، اور اس کے بالمقابل ابن عربی کے وحدت الوجود کا بیان اور اس پر شیخ مجدد کی تنقید ہے۔  
باب دوم میں یہ ظاہر کرنے کی سعی ہے کہ متصوفین اسلام نے شیخ مجدد کے تصور توحید کو کس طرح قبول کیا۔

تتمتہ اس میں یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ توحید وجودی ایک صورت ہے وحدت مذہبی کے وحدت نظری میں متغلب ہو جانے کی یادوں کے ایک ہو جانے کی۔ اور شیخ مجدد کا تصور توحید شعور مذہبی کے مطابق ہے۔ اور شیخ مجدد کے جانشینوں نے جو سعی توحید وجودی کو دوبارہ ثابت کرنے کی کی ہے، مگر وہ یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ سعی کشف و شہود پر مبنی ہے بلکہ استدلال عقلی سے کام لیا گیا ہے۔ اور استدلال عقلی مستقیم ہے لہذا یہ سعی قابل قبول نہیں۔



# مقدمہ

## وحدتِ اصلِ عالم

انسان اپنے درکات کے بالمقابل مختلف قسم کی تناؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ یہ تمنائیں فطرتِ انسانی کے بنیادی پہلو ہیں۔ انہیں صورِ شعور کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شعور کی ہر صورت بعض حقائق کو بے نقاب کرتی ہے جو اپنی نوعیت اور اساس کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ شعور نظری وہ اُمنگ ہے جو انسان میں عالمِ خارجی کے بالمقابل اس کا علم حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتی ہے۔ اور علمیات یا منطق جدید وہ علم ہے جو اس شعور کی ماہیت اور اس کے اسرار کا مطالعہ کرتا ہے۔ ایک اور تمنا جو انسان میں پیدا ہوتی ہے شعور اخلاقی ہے۔ یعنی یہ تمنا انسانیت کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے۔ اور اخلاقیات یا فلسفہ اخلاق وہ علم ہے جو اس کے اسرار اور اس موضوع سے متعلقہ قوانین



سے بحث کرتا ہے۔ شعور مذہبی وہ تمنا ہے جو انسان میں حقیقت حقہ کے بالمقابل اس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتی ہے۔ اور الہیات یا فلسفہ مذہب علم کی وہ شاخ ہے جس کا موضوع اس شعور کی ماہیت اور اس کے امرار ہیں۔ شعور انسانی کی ان مختلف صورتوں کے بین حدود ہیں۔ وہ اپنے اپنے حُدُود کے اندر واقعیت اور حقیقت کی مصداق ہیں۔ لیکن ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں مختلف صورت شعور باہم متواصل اور متصادم معلوم ہوتے ہیں۔ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ صورت شعور اس نظر سے غور و خوض کرے کہ ان کے حدود متعین کئے جائیں۔ تصادم اور توارد رفع کیا جائے۔ ان میں جو غلطی واقع ہوئی ہے۔ اس کا تجسس کیا جائے۔ نیز فلسفہ کا کام یہ بھی ہے کہ اُن معانی کا تعین کرے جن میں وہ صورت شعور صحیح ہیں۔ وحدت اصل عالم اسی قسم کا ایک مسئلہ ہے۔ جس کے باب میں شعور نظری اور شعور مذہبی باہم دگر متصادم نظر آتے ہیں۔

شعور نظری جیسا کہ ابھی مذکور ہوا انسان کی علمی تمنا ہے۔ اس کے پیش نظر علم کا ایک معیار یا نصب العین ہے۔ تمنا یہ ہے کہ یہ نصب العین حاصل ہو جائے۔ اس نصب العین کا حصول اس میں مضمر ہے کہ عالم کا ادراک بہ حیثیت ایک صورت منظم کیا جائے۔ یعنی یہ نصب العین ایسے اصول واحد کے دریافت کرنے میں مضمر ہے جس سے کثرت عالم نکل سکے۔ یعنی جس سے کثرت عالم کو منترغ کیا جاسکے ایسی وحدت تمام مکام و مابعد الطبیعت کے خیال پر طاری رہی ہے۔ شعور نظری میں اس وحدت کی آرزو اس قدر گہری ہے کہ شعور نظری اس کے وجود کو ثابت کرنا چاہتا ہے حقیقت میں اس سے بھی تجاوز کر کے شعور نظری اس کی ماہیت کو سمجھنا چاہتا ہے۔ جو سائنسی اس باب میں کی گئی ہیں اُن کی مختلف صورتیں ہیں یہ صورتیں ان مختلف رجحانات کے مفکرین کے غور و خوض سے متعین ہوئی ہیں۔



جنہوں نے اس وحدت کو متعین کرنے کی سعی کی ہے — حسی خیال کے  
 مفکرین مدرکات یعنی کثرت کی طرف سے ابتدا کرتے ہیں۔ اور ان کی خواہش یہ  
 ہے کہ کوئی وجود موجود ایسا تلاش کیا جائے اور اسے ایسے اصول واحد کے طور  
 پر کام میں لایا جاسکے۔ جو تمام موجودات کا معنی ہو۔ طالیس ایسی ٹھوس وحدت  
 "پانی" میں سمجھتا ہے۔ جسے وہ تمام اشیاء کا اصل اصول قرار دیتا ہے۔ انکسا مندیر  
 پاتا ہے کہ وہ وحدت "مادہ غیر متعین" ہے انکسا منیس کہتا ہے کہ وہ "ہوا" ہے  
 "دیمقراطیس" یہ مانتا ہے کہ ایسی وحدت اشیاء مادی کے ذرات یعنی اجزاء  
 لایتنجیڑی ہیں اور خلا۔ برطانوی حسیین کے گردہ کا دعویٰ ہے کہ وہ وحدت  
 "تصورات واجساسات" ہیں۔ ان میں سے ہر ایک مفکر یہ واضح کرنے کی سعی  
 کرتا ہے کہ حقیقت اشیاء اس موجود میں مضمر ہے۔ لیکن جب ان وجودوں پر  
 اس نظر سے غور کیا جائے کہ وہ اصول وحدت کا کام لے سکیں۔ تو ثابت  
 یہ ہوتا ہے کہ وہ حقیقتاً تصورات ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک کوشش اس امر  
 کی ہے کہ وحدت کو ایک ایسے تصور وجود معقول فی الذہن یا کی حیثیت سے متصور  
 کیا جائے جس سے کثرت کو منتزع کیا جاسکے۔ کیونکہ ان صورتوں میں وحدت کوئی  
 ایسی چیز نہیں جو اس کثرت سے متبائن اور اس کے ماوراء موجود ہو۔ جو اس وحدت  
 سے منتزع کی گئی ہے۔ بلکہ وہ محض ایک تصور کلی ہے۔ — استدلالی خیال  
 کے مفکرین یہ مانتے ہیں کہ تصور اور وجود حقیقتاً ایک ہیں۔ بالفاظ دیگر تصور ہی  
 وجود کی حقیقت ہے۔ وہ اصول وحدت کی جستجو میں طور پر ایسے تصور یا نظام  
 تصورات میں کرتے ہیں۔ جس سے ہر چیز کو منتزع کیا جاسکے۔ فرابندیس سمجھتا  
 ہے کہ ایسا تصور وجود ہے۔ افلاطون مانتا ہے کہ وہ تصور یا تصور خیر ہے  
 ارسطو کے نزدیک وہ تصور صورت ہے۔ سپینوزا "جوہر" کو ایسا تصور سمجھتا



ہے۔ اور سیکل "تصور مطلق" کو جو تمام مقولات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ یہ دونوں رجحانات اس مسئلہ پر متفق ہیں کہ ایسا کوئی نہ کوئی اصول وحدت ہے اور یہ کہ اس سے اشیاء کو متزع کیا جاسکتا ہے۔ لیکن تنقیدی فلسفہ کو اس سے انکار ہے۔ کانٹ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ "وحدت" محض ایک "وضعی تصور" *Regulative Idea* ہے۔ ہم اس کی واقفیت کا اثبات نہیں کر سکتے یعنی ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ اصل عالم ایک ہے یا اس تصور وحدت کا مصداق وحدت اصل عالم موجود ہے۔ وحدت ایک تصور وضعی کی حیثیت سے منظم نظامات علمی کے تعمیر کرنے کی مساعی میں ہماری مدد ہے اور بس۔ اس طرح یہ وحدت اس میں مضمر ہے کہ ہم ہر سعی کے بعد پیہم دوسری سعی کرتے جاتے ہیں کہ ایسا قانون دریافت ہو سکے جس سے تمام دوسرے قوانین متزع کئے جاسکیں یا یہ کہا جاسکے کہ وہ قوانین اس قانون اساسی کے تعینات ہیں۔ اگرچہ ہم یہ خوب جانتے ہیں کہ اپنی اس کوشش میں کبھی پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکتے۔ برخلاف اس کے ایک اور اصول واحد شعور مذہبی کا مبنی ہے۔ شعور مذہبی وہ امنگ ہے جو انسان میں حقیقت حقہ کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے۔ شعور مذہبی اس اصول کو کیوں تصور کرتا ہے؟ یعنی اب سوال یہ ہے کہ مذہب کا مبداء کیا ہے؟ انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ حصول کمالات کے رستہ میں سر نہ ہو سکے والی مشکلات اور مزاحمتوں سے دوچار ہے۔ ایک طرف تو وہ خود ہے اپنی اساسی آرزوئیں اور تمنائیں لئے ہوئے یعنی تمنائیں حقیقت سے نیم آہنگ ہونے کی اخلاقی کمال اور مسرت و جمال کی اور دوسری طرف کائنات ہے معہ اپنی وسعتوں اور فراخیوں کے تیرہ و تار اور دزدہ صفت معصیت سے لبریز اور قبیح منظر جو ان اخلاقی اور روحانی تمنائوں کے پورا



ہونے میں مستدراہ ہے۔ وہ اپنے تئیں محسوس کرتا ہے کہ بالکل بے یار و مددگار  
 اور بے بس و بکیں ہے۔ اس کی نجات اور کامرانی کی شرط یہ ہے کہ کوئی ذات  
 ایسی ہو جس میں اس کی مدد کرنے کی طاقت اور ارادہ ہو۔ کیا ایسا کوئی وجود ہے؟  
 عقل و حواس اور وہم و قیاس کی کوئی کوشش ہمیں اس تک نہیں پہنچا سکتی شعور  
 مذہبی کا دعویٰ ہے کہ ایسا وجود ہے اور اگرچہ ہم اسے خود اپنی استعداد اور  
 سعی سے نہیں دیکھ سکتے۔ وہ خود ہماری رہنمائی اپنی طرف کرنے کے لئے سبقت  
 کرتا ہے۔ اور وحی کے ذریعہ اپنی ہستی اپنے کمالات اور اپنے فضل اور اپنی  
 ہدایت اور اعانت کا یقین دلاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شعور مذہبی ایسی ذات  
 کے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ تاکہ وہی فطری احتیاجات میں اس کی مدد کر سکے  
 اور وہی صراط مستقیم کی طرف ہدایت کر سکے۔ پس وہی رب اور رزاق وہی  
 رحمن ہے۔ کیونکہ وہ فطری ضروریات میں اس کی مدد کرتا ہے۔ وہی ہادی ہے  
 کیونکہ وہی صراط مستقیم پر ہدایت کرتا ہے۔ اور وہی غفور رحیم ہے۔ جو اسے  
 ناقابل برداشت بارگناہ اور گناہوں سے بھری فطرت سے نجات دیتا ہے لیکن  
 وہ اس کی پوری اور حقیقی مدد جب ہی کر سکتا ہے۔ جب تمام واقعات آشکار  
 و پنہاں اور گزشتہ و آئندہ کو جانتا ہو لہذا وہ سميع و بصیر اور عالم الغیب و الشہادہ  
 ہے۔ علاوہ ازیں وہ قادر ہے اور فعال لما یرید ہر اس بات کا کرنے والا جس  
 کا ارادہ کرے۔ لیکن یہ قدرت اس میں جب ہی ہو سکتی ہے۔ جب وہ عالم اور  
 انسان کا خالق یعنی عدم محض سے پیدا کرنے والا بھی ہو پس وہ خالق اور باری

طے کرے کہ اگر اشیا کا وجود یا انکا وجود میں آنا انکے ارادے پر منحصر نہ ہو تو اشیا کی حقیقت  
 سے انکی قدرت میں ایک تعقید پیدا ہو جائے گا۔ اور اشیا اور واقعات عالم پر اسے قدرت نہ رہتی  
 نہیں رہ سکے گی۔ اور اس صورت میں جس غایت کے لئے اس کا وجود شعور مذہبی نے  
 تسلیم کیا تھا۔ اسے وہ پورا نہیں کر سکے گا۔ یعنی جب وہ عدم محض سے کائنات کا پیدا کرنے والا  
 ہو اس کے اثبات شعور مذہبی کی تسکین نہیں ہو سکتی۔ نیز دیکھو ما بعد صحت کا  
 حاشیہ۔



بھی ہے۔ بیش ازیں اس میں انسان کو اوج کمال پر پہنچانے کا ارادہ ہونا چاہیے۔ وہ ذو الفضل العظیم ہے۔ پس اسے خود کو بھی خیر کامل ہونا چاہیے وہ قدوس ہے اور اس کی مدد فضل محض ہے۔ انسان اس کے مستحق ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ جب انسان اپنی بے بسی اور اس ذات کی قدرت کا اندازہ کرتا ہے۔ تو رعب و عبودیت کے جذبہ سے معمور ہو جاتا ہے اور اس سے اپنی مدد اور ہدایت کے لئے التجا کرتا ہے۔ وہ معبود ہے اور مجیب الدعوات انسان کی دعاؤں کا قبول کرنے والا۔ مزید برآں اس ذات کی عظمت اور تنہا مستحق عبادت ہونے کے اعتبار سے جو حقیقت شعور مذہبی پر منکشف ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ ایک ہے۔ واحد ہے اور حمد جو سب سے بے نیاز ہے۔ اور ہر احتیاج میں اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ یہ اس وحدت کے وہ صفات ہیں جن کا اثبات شعور مذہبی ہم انسانوں کی نسبت سے کرتا ہے جنہیں ہم سمجھتے اور جانتے ہیں۔ لیکن اپنی کتبہ اور حقیقت کے اعتبار سے یعنی فی نفسہ یا اس کی ماہیت کے اعتبار سے ہم اسے نہیں جانتے۔ مایحیطون بہ علماء۔ وہ (انسان) علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ اور کسی تمثیل پر اس کو قیاس کر سکتے ہیں۔ کیونکہ کوئی چیز بہ اعتبار حقیقت اس جیسی نہیں۔ لیس کمثلہ شئیٰ صرف اتنے ہی سہی اور ایجابی علم سے شعور مذہبی مطمئن ہے۔

اب یہ معلوم کرنا نہایت ہی اہم ہے کہ ان دو وحدتوں یعنی وحدت نظری اور وحدت مذہبی کے مابین حقیقی امتیازات کیا ہیں۔ اس مسئلہ کی ماہیت پر غور کرنے سے مندرجہ ذیل امتیازات نظر آتے ہیں۔

اولاً یہ کہ وحدت نظری ایک وحدت ہے۔ بے صفت یا غیر متصف



حالانکہ وحدت مذہبی کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ مستجمع صفات کمال ہو یعنی اس کی ایک خاص حقیقت ہو۔ حستی خیال کے متفکرین نے اس اصول وحدت کو "پانی" میں "مادہ" غیر متعین "میں" "ہوا" میں "اجزاء" لای تجزئی "میں" "تصورات و محاسنات" میں تلاش کیا۔ یعنی کسی ذات موجود میں۔ استدلالی خیال کے مفکرین نے اسے "وجود محض" میں "تصور خیر" میں "صورت" میں جوہر میں "تصور مطلق" میں پایا۔ انتقادی فلسفی نے اس وحدت کو قانون بسیط "میں" تلاش کیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعور نظری کو اس امر پر ذرا بھی اصرار نہیں کہ وحدت کی ماہیت کیا ہو۔ علم منظم کا نصب العین حاصل ہو سکے تو شعور نظری مطمئن ہے۔ اس کے لئے سب یکساں ہے چاہے وہ وحدت "پانی" ہو یا "ہوا" جز لای تجزئی ہو یا "تصور" "مادہ" ہو یا "روح" ذی شعور ہو یا غیر ذی شعور اور اس کی حرکت "میکانی" یا "غالی" چاہے وہ کسی صفت خاص سے متصف ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ وہ بے صفت ہو۔ صرف ایک وصف جو وحدت نظری کے لئے درکار ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس سے کثرت کو متنزع کیا جاسکے۔ شعور نظری اس پر بھی مصر نہیں کہ وہ وحدت وحدت عددی ہی ہو۔ چاہے وہ تعداد میں واحد ہو یا کثیر شعور نظری صرف وحدت نوعی کا طلبگار ہے۔

لیکن شعور مذہبی اس پر شدت سے مصر ہے کہ وحدت کی حقیقت کیا ہو۔ اس کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ وحدت ربّ و رہنماقی اور رحمن ہو۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ غفور رحیم اور ہادی ہو۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عالم الغیب والشہادۃ اور فعال لما یرید ہو جو کچھ وہ چاہے کر سکے۔ نیز یہ کہ وہ



خالق اور باہری ہو یعنی کائنات کو عدم محض سے پیدا کرنے والا۔ وہ قدوس اور ذوالفضل ہو۔ اور انسان کی عبادت کا نہا مستحق ہو۔ یعنی وہ ایک ہو نوعاً نہیں بلکہ تعداد میں ایک یا احد۔ حقیقت یہ ہے کہ شعور مذہبی اس وحدت کی ماہیت پر اس شدت سے مصر ہے کہ اس میں اس ذات کے واحد ہونے کی امنگ بھی صرف اس کی صفات کمال کے لئے ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کی صفات کمال مقتضایہ ہے کہ وہ وحدت وحدت عددی ہو یعنی وہ ایک ہو کیوں کہ اس صورت میں نہیں بلکہ صرف اسی صورت میں اس سے وہ منشاء پورا ہوگا جس کے لئے اس کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ وحدت نظری کو لازمی طور پر کثرت میں ساری ہونا چاہیے۔ وحدت نظری کے ساری ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا وجود کثرت کے ماوراء نہیں بلکہ کثرت میں ہے۔ جو دراصل اس کا منظر یا اس کا تعین ہے۔ حیثیت کے اصول پر متصور ہو تو وحدت ایک وجود موجود ہے۔ مثلاً پانی، ہوا، مادہ غیر متعین، جزلاتیجزئی وغیرہ وحدت یہاں

حدا تخیل کے معنی ہیں کسی چیز کو عدم محض سے وجود میں لانا ہر کیف ہی تصور تخیل ایسا مسئلہ ہے جس کے باب میں شعور نظری کے پائے ثبات کو بغرض مرقی ہے۔ کیونکہ اس طور سے وجود میں آنا کسی طرح متصور نہیں ہو سکتا۔ لہذا شعور نظری کو اپنی منطقیانہ شدت کی بنا پر کسی نہ کسی ایسے وجود پر پہنچ کر رکنا چاہیے جس سے بصورت تعینات موجودہ نظام عالم کو منتشر کر سکے۔ شعور نظری کے نزدیک یہ محال ہے کہ جو عدم سے وجود میں آ سکے۔ افراض جوہر کے باب میں شعور نظری قاشک نہیں ہے کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ فی الواقعہ نئے افراض وجود میں آتے ہیں لیکن اس کی شدت کا مقتضایہ ہے کہ شعور نظری میں افراض کو بھی جوہر کی ماہیت اولیٰ سے منتشر کر لے لی طلب نہیں ہے (موازنہ کردہ سائنسیفک



در اصل صرف ایک تصور ہے۔ تصور کلی یا وجود معقول فی الذہن ہے۔ شیاء  
موجودہ کے ماوراء اس کا کوئی وجود نہیں۔ یہ اپنی امثلہ میں بالکل ختم ہو  
جاتی ہے۔ — عقلیت کے اصول پر متصور ہو تو صریحاً یہ ایک تصور  
بسیط ہے۔ مثلاً فرمائیں "وجود"۔ اس کا محض تصوری (ذہنی) وجود ہے۔  
یہ وحدت صرف اشیاء کی صورت میں واقعہ بن جاتی ہے کیونکہ  
اشیاء اس کی امثلہ کی حیثیت سے متصور ہوتی ہیں۔ انتقادیات کے اصول  
پر متصور ہو تو بھی وحدت صرف ایک ذہنی اصول ہی رہتی ہے۔ یعنی ایک  
قانون۔ اس حیثیت سے یہ بسیط ہے اور اس کا اپنا کوئی وجود نہیں۔ یہ دراصل  
اس قانون کے صرف نفاذ ہی میں موجود ہوتی ہے۔ — اس طرح وحدت  
نظری اپنی تینوں اقسام میں بجز ایک ایسی وحدت کے جو ایک تصور بسیط  
ہے۔ اور کچھ نہیں۔ کسی حالت میں یہ وحدت ایک وجود موجود کی وحدت  
نہیں۔ بہر کیف یہ تصور یا تو وجود خارجی کے معنی میں وجود رکھتا ہی نہیں۔  
یا اگر رکھتا ہے تو جن امثلہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان کے وجود میں  
محدود ہو جاتا ہے۔ پس اگر وحدت نظری کا کوئی وجود ہے تو وہ لازمی طور  
پر کثرت میں ساری ہے۔

اس کے برخلاف وحدت ظہری کو ماورائی ہونا چاہیے۔ اُسے انسان  
اور عالم سے تباہ اور ان کا کلیتہً غیر ہونا چاہیے۔ کیونکہ وہ مایوسی جو  
انسان کی اپنی فطرت اور اس عالم محیط کی فطرت سے پیدا ہونے والی  
مزاحمتوں یا مشکلات میں مبتلا ہونے سے وجود میں آتی ہے۔ اس امر  
کی مقتضی ہے کہ انسان کو مدد ایسے مرہمہ سے پہنچنی چاہیے جو اس کی  
مصائب کے مرہمہوں سے قطعاً جدا ہو اور اس کو تمام عالم انسان اور



اشیاء پر قدرت تمامہ حاصل ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ امداد کا کسی ایسے ہی  
 سرچشمہ سے آنا جو اس عالم سے ماوراء ہو وہ غایت ہے جس کے لئے شعور  
 مذہبی ایک ایسی ذات کا وجود تسلیم کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ وحدت مذہبی  
 لازمی طور پر ماورائی ہے۔

تیسرے یہ کہ وحدت نظری کے لئے ضروری ہے کہ وہ احدی ہو اور  
 وحدت مذہبی کے لئے اثینیت ضروری ہے۔ سر بیان اور ورایت کے  
 ضمن میں اجمالاً یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ وحدت نظری کا کوئی وجود کثرت  
 کے ماوراء نہیں۔ یہی وحدت ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وحدت  
 اور کثرت کا وجود ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ نہیں اس کے معنی اس  
 سے زیادہ ہیں اس کے معنی یہ ہیں کہ وجود صرف وحدت کا ہے۔ اور کثرت  
 کا کوئی وجود وحدت سے قباٹن نہیں ہے۔ اب وحدت نظری کی ثابت  
 تو یہ ہے۔ کیونکہ شعور نظری کا منشاء ہی یہ ہے کہ اس عالم کو بصورت  
 وحدت یا بصورت تعینات وحدت متصور کرے۔ اس حد تک تو یہ  
 نوعی وحدتیت ہوئی۔ لیکن ایک خاص مقام پر پہنچ کر شعور نظری صرف  
 نوعی وحدتیت سے مطمئن نہیں ہوتا۔ اُسے وحدت ذاتی بھی درکار ہے۔  
 یعنی یہ کہ حقیقت ایک ہے۔ ذات واحد، منفرد۔ یہ عدد واحد ہے اس  
 مقام پر وحدت یا تو من حیث الکل متصور ہوتی ہے یا بہ حیثیت جوہر یا  
 روح۔ لیکن اس کل یا ذات واحد منفرد کا اس کے اجزاء کے ماوراء کوئی  
 وجود نہیں۔ یہ صرف اجزاء کی تنظیم ہے۔ اور بذات خود موجود ہونے کے  
 قابل نہیں ہے۔ وحدت کی یہ حیثیت بھی سر بیان محض ہی کی رہتی ہے۔  
 لہذا وحدت کو جوہر کا مرتبہ دے دیا جاتا ہے۔ اب کثرت اس جوہر کے



صرف تعینات، یا مظاہر یا صفات یا اعراض کا نام رہ جاتا ہے۔ خود اُن کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ جب وحدت صرف جوہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ بحیثیت روح متصور ہو تو یہ روح مطلق ہوتی ہے۔ اور ارواح مقید عدد اُعین روح مطلق تصور کی جاتی ہیں۔ وہ خود اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ خود ان کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اور عالم مادی کو یا تو صریحاً غیر حقیقی تصور کیا جاتا ہے۔ یا وہ ارواح مقیدہ کے ساتھ خود روح مطلق کے تجدد، یا بازیافت کی حیثیت سے متصور ہوتا ہے۔

لیکن وحدت مذہبی کو لازماً اثینی ہونا چاہیے۔ کیونکہ وہ محل جس میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنے کی احتیاج پیدا ہوتی ہے۔ یہ ہے کہ انسان خود اپنی ذات اور عالم کی فطرت سے مایوس ہے۔ ان میں سے کوئی ایسا نہیں جس میں اس کی مدد کرنے کی صلاحیت ہو۔ وہ تسلیم کرتا ہے۔ کہ ایک ذات روحانی کا وجود ہے۔ اور صرف اس سے ہم آہنگ ہو کر ہی وہ اپنی امنگوں کے پورا کرنے اور اپنی مراد کو پہنچنے کے قابل ہو سکے گا۔ اس کا مقتضی یہ ہے کہ خدا ایک طرف ہو اور یہ عالم اور انسان دوسری طرف یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متباہن ہونے چاہئیں۔ ایک کامل ہے دوسرا ناقص۔ دونوں موجود ہیں۔ وہ برابر برابر موجود ہیں۔ ایک دوسرے کا غیر محض ہے۔ برخلاف اس کے اگر

صل یہاں ضمنی طور پر یہ ذکر کیا جاسکتا ہے۔ کہ واحد کے وجود حقیقی یعنی اس کے قائم ہالذہ ہونے میں اعلیٰ اور اکمل ہونے پر اصرار دراصل شعور مذہبی کے اثرات کے تحت ہے اور جہاں کہیں اس نے کثرت کے وجود خارجی کا برائے نام اثبات کرایا ہے۔ مثلاً افلاطون اور گرین کے فلسفہ میں تو وہاں یہ اثبات بادل ناخواستہ کیا گیا ہے۔ اور مسئلہ کو نقشہ چھوڑ دیا گیا ہے۔



وحدت مذہبی ایک "کل" ہوتی تو وہ کثرت کا ایک پہلو یا ایک نسبت ہوتی۔ اور بذات خود موجود نہ ہوتی۔ صرف کثرت ہی بذات خود موجود ہوتی اور اگر یہ جوہر یا روح ہوتی تو عالم اور انسان صرف اس کے مظاہر سرِ یانی ہوتے لہذا حقیقتاً جوہر کا عین ہوتے اور کوئی گنجائش انسان کے بجائے خود موجود ہونے کی اور مذہبی امنگ کی باقی نہ رہتی۔ کیونکہ اس کا مقصود یا تو پہلے ہی سے ایک حاصل شدہ امر ہوتا یا بغیر کسی سعی اور بغیر کسی خارجی مدد کے جبر اندرونی کے طور پر لازماً حاصل ہو کر رہتا۔ اندریں صورت دراصل نہ مذہب کی ضرورت تھی۔ اور نہ مذہبی امنگ کی یہی وجہ ہے کہ شعور مذہبی احمادی ہونے کو گوارہ نہیں کر سکتا۔ اسے آئینی ہونا چاہیے۔ اسے ایک طرف ناقص کے وجود کا اثبات کرنا چاہیے۔ اور دوسری طرف کامل کے وجود کا۔ شعور مذہبی کبھی اس امر کو روا نہیں رکھ سکتا کہ ایک یا دوسرا ضائع ہو جائے۔

چوتھے یہ کہ وحدت مذہبی کو ایک ذاتِ مشخص و ممتاز ہونا چاہیے اور وحدت نظری کے لئے مشخص ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ شعور نظری کا میلان وحدت کے غیر مشخص ہونے کی طرف ہے۔ شخصیت کا مقتضی ہے شعور نہیں اس کا مقتضی اس سے زیادہ ہے۔ اس کا مقتضی ہے۔ خود شعوری یعنی شعور خودی۔ ہر دوسری چیز کے ماوراء اور غیر ہونے کی حیثیت سے بالفاظِ دیگر تمام اشیاء کے ماوراء ہونے کا شعور۔ لیکن ہم ایک ایسے وجود کا تصور کر سکتے ہیں جس میں شعور خودی موجود ہو پھر بھی وہ اس کا مستحق نہ ہو کہ اس پر شخصیت کا اطلاق کیا جائے۔ بجز اس کے کہ وہ اپنے اعمال کو اصول اخلاق کے مطابق تعین کر سکتا ہو۔ یعنی صاحب اختیار ہو۔ مزید



برال ہو سکتا ہے۔ کہ ایسا وجود عادل بلکہ عادل مطلق ہو اور وہ قدوس بھی ہو لیکن صرف یہی کافی نہیں اندریں صورت وہ محض "کرم" کا نظریہ ہوگا جو واقعہ خارجی کی صورت میں متعین ہو گیا ہو۔ ہماری احتیاج اس سے زیادہ ہے۔ اس میں نہ صرف عدل کی قابلیت ہونی چاہیے۔ بلکہ فضل کی بھی۔ فضل ہی دراصل شخصیت کی امتیازی خصوصیت ہے۔ جو انسان آپ کو صرف وہی دے سکتا ہے۔ جس کے آپ مستحق ہیں۔ وہ شخصیت کے عناصر سے عاری سمجھا جائے گا۔ شعور مذہبی کو ایسی وحدت درکار ہے جو بدرجہ اتم مشخص ہو۔ اُسے درکار ہے کہ ذات خداوندی میری اصلی حالت سے باخبر ہو۔ اور مجھ پر فضل کرے۔ اس میں یہ قابلیت ہو کہ باوجود میری کوتاہی اور نقص کے میری تمناؤں کو پورا کر سکے۔ یعنی جس جس چیز کیلئے میں آرزو مند ہوں۔ اس کے استحقاق سے محرومی کے باوجود وہ مجھے عطا کر سکے۔ یعنی وحدت مذہبی کو بدرجہ اتم مشخص ہونا چاہیے۔

مگر شعور نظری کا حال یہ نہیں۔ اسے شخصیت سے کوئی سروکار نہیں اسے صرف وحدت درکار ہے۔ چاہے وہ مشخص ہو یا غیر مشخص اس امر کی اس کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں۔ جیسا کہ سر بیان و مادرا میت اور وحدت اور اثینیت کی بحث میں اوپر مذکور ہوا شعور نظری نے اپنی وحدت کو غیر مشخص ہی تصور کیا ہے۔ جب تک وحدت وحدت نوعی ہے مسئلہ صاف ہے۔ لیکن جب یہ وحدت بصورت کل "یا جوہر" یا "روح" وحدت عددی ہو جاتی ہے۔ تو بھی شعور نظری کا رجحان اسے وحدت مشخص کی صورت میں تصور کرنے کا نہیں۔ من حیث الکل خواہ یہ کسی قسم کا کل ہو۔ اور من حیث الجوہر خواہ کسی قسم کا جوہر ہو۔ دراصل اس



اس حیثیت سے سینوڑا اور شیلنگ کے ہاں یہ کل خود شعوری نہیں کچھ اور ہے۔ صرف روح کی حیثیت سے یہ شخص معلوم ہوتا ہے۔ فی الحقیقت اس صورت میں بھی شخص نہیں۔ اور یہاں اسے شخص بنانے میں پردہ مذہبی غرض کا فرما ہے۔ بہر کیف ایک خاص قسم کی وراثیت سے اس روح کو متصف کرنا صرف برائے نام ہے۔ اور شعور نظری کے خمیر میں جو مطالبہ مریان کے لئے موجود ہے۔ اس میں یہ وراثیت گم ہو جاتی ہے۔ اور یہ روح ہر دوسری چیز کی غیر یا ہر دوسری چیز اس روح کی غیر نہیں رہتی۔ اس لئے شعور خودی مشتبہ ہو جاتا ہے۔ پس ایک تصوری (محدودہ علم) کا قوی رجحان انکار شخصیت کی طرف ہے۔ مزید برآں یا تو شعور نظری پر وحدت کو اختیار سے متصف کرنا گراں گذرے گا۔ یا وہ اختیار کی تاویل جبر سے کرے گا۔ کیونکہ صرف جبر ہی شعور نظری کے مطالبہ کو پورا کر سکتا ہے۔ درحقیقت شعور نظری وحدت اور جبر ہی کا مقتضی ہے۔ اور جبر کے ساتھ فضل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی اس طرح شعور نظری کے مطالبات شخصیت کے تمام عناصر کو مسخ کر دیتے ہیں۔ پانچویں یہ کہ وحدت مذہبی کو صاحب اختیار کامل ہونا چاہیے اور انسان کے اخلاقی اختیار کو بھی تسلیم کرنا چاہیے اور وحدت نظری کے لئے نہ تو خود ہی صاحب اختیار ہونا ضروری ہے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ انسان کے اختیار کو تسلیم کرے۔ - اختیار کے ایجابی معنی یہ ہیں کہ جسے مختار کہا جائے۔ اس میں فی نفسہ اتنی آزادی موجود ہو کہ وہ اپنی غلیظت کو خود متعین کر سکے۔ اور اس کے سببی معنی یہ ہیں کہ اس کے اعمال پر کسی قسم کا بیرونی تشدد یا اندرونی جبر موجود نہ ہو۔ شعور مذہبی وحدت کو ایک وجود کامل تصور کرتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے۔ کہ اخلاقاً بھی کامل ہو ذوالفضل اور متمدن جواب اخلاق لازماً اختیار کا مقتضی



ہے۔ ذات الہی اگر اخلاقاً کامل ہے تو اسے مختار کامل ہونا چاہیے۔ مزید برآں اسے صاحب فضل ہونا چاہیے جو شعور مذہبی کا ناگزیر مطالبہ ہے۔ لہذا اسے مختار ہونا چاہیے۔ ورنہ فضل اپنی مختلف صورتوں میں یعنی رحمانیت، رزاقیت، ہدایت، رحم، عفو اور جزا کی صورت میں اگر اس کی فطرت سے جبراً صادر ہو رہا ہے۔ تو وہ ہم تک بغیر تمنا کے پہنچے گا۔ صرف یہ بلکہ جبراً صادر ہونے کی صورت میں وہ فضل کہلائے جانے کا مستحق ہی نہ ہوگا۔ کیونکہ اخلاقی اعتبار سے یہ فضل اس سے بھی ادنیٰ قسم کا فضل ہوگا۔ جو انسان جیسا ناقص الاختیار بھی کر سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اختیار مقتضی ہے۔ اس کی وحدت کا۔ اُسے کسی چیز کی احتیاج نہیں۔ حتیٰ کہ دوسرے وجودوں کی طرف کسی توجہ یا کسی فعل کی نمائش کی بھی۔ پس جو کچھ وہ انسان کے حق میں کرتا ہے۔ بے غرضی محض سے کرتا ہے۔ اور لہذا مختار کامل ہے۔ اور اس کے ساتھ انسان کے اختیار اخلاقی کی بھی گنجائش ہے۔ کیونکہ اگر اس نے انسان کو کمال اخلاقی کی تمنا اور فضل خداوندی کے تلاش کرنے کے لئے پیدا کیا ہے۔ تو انسان کو ضرور صاحب اختیار ہونا چاہیے۔

اس کے بالکل برعکس شعور نظری جبر کا متمنی ہے۔ وہ ایسی وحدت کا طالب ہے جس سے تمام کثرت کو جبراً منتشر کیا جاسکے۔ پس نہ تو شعور نظری کی وحدت میں اختیار کا کوئی امکان ہے۔ اور نہ کثرت میں جو اس سے منتشر ہوتی ہے۔ جب شعور نظری، وحدت کا تصور ایک شے موجود کی حیثیت سے کرتا ہے۔ جیسے مادیت وغیرہ میں تو وحدت ایک علت کی حیثیت سے تصور ہوتی ہے جس سے تمام کائنات کی حرکت کا ظہور ہوتا ہے۔ جو علت میکافی کے اصول پر صادر ہوتی ہے۔ اور جب وحدت بہ حیثیت ایک تصور



معقول فی الذہن کے تصور ہوتی ہے۔ جیسے سپینوزا کی وحدتیت میں تو جس اصول پر یہ وحدت عمل کرتی ہے۔ اور کثرت اس کے منسرخ ہوتی ہے۔ تو وہ اصول منطقی علت و معلول کا اصول ہوتا ہے۔ اور جب شعور نظری بظاہر اس سے بھی تجاوز کرتے ہوئے وحدت کو بحیثیت روح تصور کرتا ہے۔ تو وحدت اور انسان میں اثبات اختیار کی محض نمود ہی نمود ہوتی ہے۔ لیکن اصل وہاں کسی خارجی موثر کا فقدان مراد ہوتا ہے۔ اور اختیار اور اندرونی جبر کو مین یکدگر قرار دے دیا جاتا ہے۔ جو حقیقت میں اختیار نہیں ہے۔

چھٹے یہ کہ عدم فنا ایک اور خصوصیت ہے۔ جو شعور مذہبی اور اس کی وحدتیت سے وابستہ ہے۔ لیکن یہ خصوصیت شعور نظری کے اعتبار سے بالکل غیر نتیجہ ہے۔ قطعاً نتیجہ خیر نہیں۔ شعور مذہبی کمال کا متمنی ہے۔ وہ کمال جبکہ انسان میں فقدان ہے۔ اور جو بظاہر اس مختصر وقفہ حیات میں نہ تو اسے میسر آ سکتا ہے۔ نہ اُسے اپنی جدوجہد سے حاصل ہو سکتا ہے۔ جب تک تمام نظام کائنات ایک جدید نظام میں منقلب نہ ہو جائے۔ اسی وجہ سے حیات بعد الموت اور وجود الوہیت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اول الذکر اسی مطالبہ کی وہ شرط ہے جو انسان کی ذات سے وابستہ ہے۔ اور موخر الذکر وہ جو ماحول خارجی سے وابستہ ہے۔

مگر شعور نظری کے لئے یہ دونوں شرطیں غیر ضروری ہیں۔ نہ تو یہ کسی مخصوص نوع اور ماہیت کی وحدت کا طلبگار ہے۔ اور اسی لئے نہ مرنے کے بعد روح انسانی کی بقا کا طالب۔ یہ صرف اس لئے ہے کہ شعور نظری کو اس سے سروکار نہیں کہ کثرت یا دراصل وحدت کی کوئی خاص ماہیت ہو۔ اس کے لئے تو سوال یہ ہے کہ ایسی وحدت دریافت کی جائے جس سے کثرت کو جیسی وہ ہے



لازمًا منزع کیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ وحدت نظری کو متعین کرنے اور کثرت کے اس سے پیدا ہونے کے تجسس کی تمام کوششیں روح انسانی کی حیات بعد الموت کی طرف سے بالکل بے پرواہ ہیں۔ وہ نہ صرف بے پرواہ ہیں بلکہ ان کا قوی میلان اس کے انکار کی طرف ہے۔ اگر وحدت محض وحدت نوعی ہے تو روح یا جوہر کی صرف ایک حالت منقلب ہے۔ اگر یہ وحدت وحدت عینی ہے۔ تو بھی روح اس کا ایک منظر حادث ہے۔ اس کا وجود بہر نوع ایک اعتباری یا نوعی وجود ہے۔ جہاں یہ وحدت قیام بالذات حاصل کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ جیسے تصویریت میں تو وہاں بھی اس کی بقا بعد الموت یا تو خدا کی ذات میں اس کی یادگار یا تصور کی بقا ہے۔ یا اس منظر مشترک کی بقا ہے۔ جو سب ارواح میں مشترک ہے یعنی ان کے تصور کلی کی بہر صورت یہ خدا کی ذات میں دوبارہ پھر گم ہو جاتی ہے۔

ساتویں یہ کہ وحدت نظری کو معلوم مطلق یعنی علم قطعی کا مصداق ہونا چاہیے۔ اور وحدت مذہبی کے لئے یہ قطعاً ضروری نہیں کہ وہ معلوم ہو سکے وحدت نظری کا مبدا ہے۔ علم حقیقت کی آرزو۔ شعور نظری دراصل شعور علمی ہے۔ اس کا مسلکہ ہے کہ حقیقت دراصل موضوع علم بن سکتی ہے لہذا جب حسی افتاد خیال کے مفکر مابعد الطبیعیات وضع کرتے ہیں۔ وہ حقیقت کو حقیقتاً مادہ یا اشیاء مادی سمجھتے ہیں جو اس کے فوری ادراکات کے بلا واسطہ مصداق ہیں۔ اور بحیثیت حساسات یا تصورات کے نفسی یا ذہنی ہیں۔ پھر بھی وہ ایسی اشیاء میں جو مشاہدہ باطنی سے بلا واسطہ سمجھی جاتی ہیں۔ تصور کائنات جو اس طرح تعمیر ہوتا ہے۔ وہ مادیت ہے۔ یا "تصوریت ذہنی" اور جب مابعد الطبیعیات وضع کرنے کا کام ایک استدلالی



افتاد خیال کا مفکر اٹھاتا ہے۔ تو عالم ایک نظام تصورات یا مقولات کی حیثیت سے تصور ہوتا ہے۔ یعنی اس حیثیت سے کہ فکر کا صحیح موضوع ہے اور عقل بالکلیۃ اس کا احاطہ کر سکتی ہے۔ اور وہ تصویر کائنات جو اس طرح بنتی ہے۔ تصوریّت ہے۔ لیکن اگر یہ سعی اصول تنقید یعنی کانت کے اصول پر کیجاتی تو وحدت ایک ایسے قانون کی حیثیت سے تصور ہوتی ہے جس سے تمام دوسرے قوانین کو لازماً وضع کیا جاسکتا ہو۔ اور یہ ایسا قانون ہے جو پھر ایک شے بسیط ہے۔ اور فکر سے اُسے کلیتہً سمجھا جاسکتا ہے۔ کانت کے نزدیک ایک تصور وضعی ہے۔ اور واقعیت خارجی نہیں رکھتا۔ اس طرح ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شعور نظری کے لئے یہ امر قابل اعتناء نہیں کہ کس نوع کی وحدت وحدت عالم کی حیثیت سے تصور ہوئی ہے۔ اُسے صرف اس بات پر اصرار ہے۔ کہ وہ وحدت ہر حیثیت سے تمام و کمال مصداق ہے اور معلوم بن سکتی ہے۔

لیکن وحدت مذہبی کے لئے یہ درکار ہے کہ وہ کسی حد تک معلوم ہو سکے۔ اور ہرگز یہ درکار نہیں کہ وہ کلیتہً معلوم ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ کلیتہً معلوم ہو ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ انسان میں اس کا مطالبہ ایسے وجود کی متیاج سے پیدا ہوتا ہے جو اُسے بچا سکے ہدایت دے سکے مدد دے سکے۔ اندریں حالات کہ انسان اپنے تئیں محتاج سمجھتا ہے۔ لہذا وحدت میں وہ صفات ہونی چاہئیں جو اس مقصد کے لئے درکار ہیں۔ لیکن وہ صفات وحدت کی اس فطرت کے اس پہلو پر مشتمل ہیں جو انسان سے متعلق ہے۔ یا اس کے نسبت رکھتا ہے۔ نہ تو وہ صفات تمام صفات ہیں۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ اس کی کنہ مطلق کو واضح کریں۔ وہ مجز و انکسار جو انسان وحدت کی طرف متوجہ ہونے



اور وحدت کی بے انتہا عظمت و شان سے منتج ہوتا ہے۔ لازماً انسان کی پہلی یہ تسلیم کرنے کی طرف کرتا ہے۔ کہ وحدت اس سے بالاتر ہے۔ کہ انسان کی حقیر استعداد اس کا احاطہ کر سکے۔ اور حقیقتاً وہ اس کے علم و ادراک سے ماوراء اور انسان کو لا یعلیہ الاہو اور مایحیطون بہ علما کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ یعنی اس امر کا اقرار کہ اسے خود اس کے سوائے کوئی نہیں جانتا۔ اور انسان علم سے اس میں احاطہ نہیں کر سکتے۔ دراصل شعور مذہبی کی اعلیٰ ترین صورت یعنی وحی بھی یہ تسلیم کرتی ہے کہ وحدت معلوم نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ ہماری نسبت سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ نہ تو وہ اپنی کبر و حقیقت کے اعتبار سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اور نہ اپنے ان صفات کے اعتبار سے جو ہم سے متعلق ہیں۔ کیونکہ اس کی ذات اور اس کی صفات ادراک سے بالاتر ہیں۔ شعور مذہبی کو صرت اذعان حاصل ہے۔ لہذا وہ وحدت مذہبی کی ذات اور ایسی صفات میں یقین رکھتا ہے۔ جن کی بنا پر اس کے وجود کو تسلیم کرنے کی احتیاج تھی۔ وہاں علم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

آٹھویں یہ کہ ان دونوں وحدتوں میں سے ہر ایک وحدت ایک طرز خاص کی زندگی پیدا کرتی ہے۔ وحدت نظری غور و فکر مراقبہ اور سکوت پیدا کرتی ہے۔ اور وحدت مذہبی جدوجہد اور عمل کی تمنا پیدا کرتی ہے۔

وحدت نظری کو جب ایک بار سمجھ لیا گیا تو تمام عملیت کا خاتمہ ہو گیا۔ کیونکہ اگر وحدت کو وجود کامل کی حیثیت سے سمجھ لیا جائے۔ تو پھر اعلیٰ ترین عملیت صوفی خیال کی غیر زمانی عملیت ہو جاتی ہے۔ جو مکالمیت، افلاطون کے نزدیک، نظریت سے ارسطو کے نزدیک۔ اور بقول اسپنوزا انسانی وجود بھی کمال خداوندی ہو جاتے ہیں۔ یعنی اس وحدت کے کمال میں جب وہ



رانسانی وجود) مظاہر میں کامل ہو جاتے ہیں۔ لہذا عملیت کی کوئی گنجائش  
 باقی نہیں رہتی۔ لیکن اگر وحدت وجود ناقص کی حیثیت سے متصور ہو تو دو  
 حالتوں سے خالی نہیں یا نو وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناقص ہے۔ اور یہ نقص  
 اس کی سرشت میں جبراً موجود ہے۔ لہذا اسے کامل بنانے کی تمام جدوجہد  
 بے حاصل محض ہے۔ بصورت دیگر اگر وحدت میں کمال کی جانب ارتقاء  
 مضمحل ہے تو جبراً کامل ہو جائے گی۔ اور کوئی عملیت انسانوں کی طرف سے  
 اسے کامل بنانے کے لئے درکار نہیں۔ شعور نظری اپنی سرشت کے اعتبار  
 سے شعور علمی ہے۔ اور علم بذات خود مراقبہ بانکر پیدا کرتا ہے۔ عملیت نہیں  
 مگر وحدت مذہبی اس کے بالکل برعکس ہے۔ وحدت مذہبی کی احتیاج  
 انسان میں اس طرح پیدا ہوتی ہے۔ کہ اس کی روح میں بہت سے منگیں  
 ہیں۔ عالم جو انسان کے چاروں طرف محیط ہے انسان کی خود اپنی ہی  
 جہالت ان منگوں کے حاصل ہونے کی راہ میں سر نہ ہو سکنے والی مزاحمتیں  
 پیدا کرتے ہیں۔ وہ مدد اور ہدایت جو وحدت مذہبی کی جانب سے آتی ہے  
 اس امر کی مقتضی اور محرک ہے۔ کہ انسان ان مزاحمتوں کے خلاف فاعلانہ  
 جدوجہد کرے۔ اس جدوجہد کا منشاء ہے کہ وہ خود اپنی فطرت رضائے الہی  
 کے مطابق ڈھالنے اور تمام نظام کائنات کو اس کی مرضی کے مطابق بدلنے  
 کی سعی کرے۔ یہ ذہنی اور خارجی ہم آہنگی پیدا کرنے کی تہیں ہے۔ بلکہ خود  
 یہ جدوجہد ہی ان منگوں کا بدرجہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ کام اتنا بڑا ہے  
 کہ کائنات کے ختم ہونے تک جاری رہنا چاہیے۔ اور بہت سخت اور ان تھک  
 کوشش کا مقتضی ہے۔ درحقیقت شعور مذہبی متمنی ہے۔ یہ متمنی ہے۔ کچھ  
 ہو جانے کا کچھ حاصل کرنے کا۔ کچھ پیدا کرنے کا یہ شعور عملی ہے۔ اور عملیت



پیدا کرتا ہے۔

وحدت نظری اور وحدت مذہبی کے مابین یہ امتیازات نہایت ہی اہم ہیں۔ اور ان سے نکل نظر نہیں ہونی چاہیے۔  
اب وحدت وجود یعنی متصوفین اسلام کا عقیدہ توحید بعینہ وہی کرتا ہے۔ جو اسے نہ کرنا چاہیے۔ ان امتیازات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ یہ وحدت نظری اور وحدت مذہبی کو عین یکدگر کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ وہ اسام جو ان دو وحدتوں کے مابین ہے صرف متصوفین تک محدود نہیں۔ یہ فلاسفہ کے ہاں بھی پایا جاتا ہے۔ فطرت انسانی میں ایک قوی خواہش اس چیز کی معلوم ہوتی ہے۔ کہ وہ ان دونوں وحدتوں کو ایک کر دے۔ ہوتا یہ ہے۔ کہ دونوں وحدتیں متصوف یا فلسفی کے شعور میں پوشیدہ طور پر موجود ہوتی ہیں۔ دونوں کی دونوں حقیقت حقہ کا بیان ہوتی ہیں۔ اور حقیقت تک رسائی یا تو پہلے عقل کے ذریعہ ہوتی ہے۔ یا کشف کے ذریعہ یعنی یا تو وحدت نظری تک یا وحدت تک پہلے رسائی ہوتی ہے۔ اگر اول الذکر تک پہلے ہو تو وحدت مذہبی کی صفات ناوانستہ اس سے وابستہ کر دی جاتی ہیں۔ اور اگر موخر الذکر تک پہلے رسائی ہو تو وحدت نظری کی صفات اس سے وابستہ کر دی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہینوزا کا جوہر ہیگل کا تصور صفات الوہیت سے متصف ہو جاتے ہیں۔ اور اسی طرح فلاطونس کا مجہو اور جامی (عبدالرحمن) کا خدا وجود محض کے تصور سے متضرع ہوتا ہے۔  
علی الخصوص ایک مسلمان متصوف کے باب میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ یہ ہے۔ کہ آغاز کار میں وہ ایک مسلمان ہوتا ہے۔ خدا پر اعتقاد رکھتا ہے اور اسکی صفات پر۔ اور وہ اپنی ذمہ داری اور جہات بعد الموت کا محقق ہوتا ہے



وہ دراصل ان تمام چیزوں پر یقین رکھتا ہے۔ جو اسے اس شعور مذہبی سے پہنچتی ہیں۔ جس کا ظہور محمد رسول اللہ کی ذات گرامی میں ہوا تھا پھر اس کی روح میں ایک امنگ پیدا ہوتی ہے۔ جسے کائنات کے الفاظ میں ماورائی امنگ یعنی خدا کو جاننے کی امنگ کہنا چاہیے۔ جس علامہ کی یہاں گنجائش نہیں۔ پس وہ اس یقین کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کہ اس میں ایک نئی قسم کی حسرت ہے۔ یعنی حسرت ماورائی جو حاصل کر جاسکتی ہے۔ یعنی کوئی چیز ہے جسے کشف و شہود کہتے ہیں۔ وہ خدا کو پالیتا ہے۔ اور اس کی حقیقت کو پالیتا ہے۔ اب وہ عقل بھی جو متصوف اس باب میں استعمال کرتا ہے کشف و شہود ہوتی ہے۔ علم کے دونوں عناصر یعنی جس اور عقل اپنے اپنے حقوق کو پہنچ جاتے ہیں وہ دونوں ماورائی ہوتے ہیں۔ اس طرح اسلامی متصوف شعور نظری یعنی شعور علمی تک پہنچ جاتا ہے۔ اب شعور نظری کے تمام ضروری مطالبات پورے ہونے چاہئیں۔ خدا اب وحدت نظری کی حیثیت سے سمجھا جانا چاہیے۔ متصوف مانتا ہے کہ وہ دخل جانا جاسکتا ہے۔ وہ ساری ہے صرف وہی ایک وجود موجود ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ وہ صفات جن میں پہلے وہ یقین رکھتا تھا۔ اس کے نئے حاصل کئے ہوئے علم میں مبہم رہتی ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود متصوف اس الہام سے بے خبر رہتا ہے۔ اور کبھی وہ اس سے واقف ہو جاتا ہے۔ پھر یا تو وہ ان صفات کو صفات نظری کی خاطر قطعاً نظر انداز کر دیتا ہے۔ اور یہ ابہام اس لئے باقی رہنے دیتا ہے۔ کہ ان سے بڑے عواقب کا خوف ہوتا ہے۔ خود اپنی ذات کے لئے یا ایک عامی کے لئے جو حقیقت حال سے آگاہ کر دیا جائے۔ تو سب کچھ کھو بیٹھے گا۔



لیکن ایک اسلامی متصوف جو کچھ دانتہ مانتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ تصوف  
 اُن حقائق کا براہِ راست اور اک حاصل کرنے کی سعی ہے جن کے متعلق خلیل  
 کیا جاتا ہے۔ محمد رسول اللہ پر منکشف ہوتے تھے۔ متصوف انہیں خود حاصل  
 کرنا چاہتا ہے۔ وہ چند روحانی مشقیں اختیار کرتا ہے جنہیں مجاہدہ کہتے  
 ہیں۔ اور اُشائے راہ میں وہ سمجھتا ہے کہ اُسے چند قوتیں کرامت دکھانے  
 کی حاصل ہو جاتی ہیں۔ اُن سے ہمیں سروکار نہیں۔ بہر کیف یہ یاد رکھنا چاہیے  
 کہ باایں ہمہ وہ اسلام اور اس کی روح پر قائم رہتا ہے۔ دراصل جس سے  
 ہمیں سروکار ہے وہ تصوف کا تیسرا عنصر ہے۔ یعنی کشف والہام یا خدا اور  
 قدم کا کشف۔ متصوف سمجھتا ہے کہ وہ خدا اور حقائق ازلی کا براہِ راست دراک  
 کرنے لگا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جسے حس مذہبی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب  
 اُسے ذاتِ خداوندی سے بلا واسطہ قرب حاصل ہو جاتا ہے۔ اُسے خدا کی  
 فوری رؤیت حاصل ہو جاتی ہے جس کا نتیجہ حق الیقین ہوتا ہے یقین کامل کی  
 ہستی اور اس کی حقیقت کا یہ امر بے چون و چرا مان لیا جاتا ہے۔ کہ کشف  
 الہام واقعہ میں اور ذاتِ خداوندی کو جاننے کی قوت کی حیثیت سے یہی پوری

علم حق الیقین کے لغوی معنی میں یقین کامل۔ صوفیاء کے نزدیک یقین کے تین مدارج ہیں  
 علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین۔ جب کوئی شخص دھواں دیکھے تو اسے یقین ہوتا  
 ہے کہ آگ ہے۔ یہ علم الیقین ہے۔ جب کوئی شخص آگ کو اپنی آنکھوں سے دیکھے تو پہلے شخص  
 کی نسبت اسے آگ وجود کا زیادہ یقین ہوتا ہے۔ یہ عین الیقین ہے۔ ایک اور شخص  
 پناہ آگ میں ڈال دے اور وہ جلن محسوس کرے تو اس کے نزدیک آگ کا وجود متحقق ہو  
 جاتا ہے۔ یہ حق الیقین ہے۔ وجود الہی کے باب میں صوفیاء کی رائے یہ ہے کہ انسان  
 ان ہی مدارج یقین و تحقق سے گزر رہا ہے۔ لیکن شیخ مجدد کے اصول پر یقین کی ان  
 صورتوں میں سے کوئی صورت خدا کے بارے میں ممکن نہیں۔ بلکہ یہ تینوں مدارج  
 شیخ مجدد کے نزدیک فی الاصل علم الیقین کے مدارج ہیں۔



اہلیت رکھتے ہیں۔ اور یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ کشف بہ اعتبار نوع عقل سے مختلف ہے۔ اور یہ حقیقت حقہ کا بلا واسطہ ادراک ہے۔

یہاں یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ تصوف اسلامی کے اصول پر کشف کے قابل اعتماد ہونے کا معیار رسول اللہ کا ادراک روحانی ہے۔ کیونکہ وہی اعلیٰ ترین اور صحیح ترین ادراک ہے۔ یہ واقعہ گویا ہمیں ایک معیار یا ایک شہادت باطنی اس امر کے لئے فراہم کرتا ہے۔ کہ متصوف کی تحقیق حق ہے یا باطل۔

تصوف اسلامی میں وحدت وجود کی تاریخ اور ارتقاء پر نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی اور حکیم اشراقی سے پہلے صرف چند جستہ جستہ کلمات متصوفین کے ایسے ملتے ہیں جو وحدت وجود کے مرادف ہیں۔ مثلاً بایزید بسطامی کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے "بحانی ما أعظم شانی" کہا تھا۔ اور منصور نے "انا الحق" کہا تھا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ میرے اور خدا کے مابین عینیت کی نسبت ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ ابن عربی ہی نے سب سے پہلے اپنے کشف کی ایسی تاویل کی کہ وہ دوسروں کی سمجھ میں بھی آ سکے۔ اور اس پر اصرار شدید کیا کہ وحدت وجود ہی اسلام کی حقیقت ہے۔ ابن عربی نے آیات قرآنی اور احادیث نبوی سے اپنی تاویل کی سند پیش کرنے کی سعی کی۔ ابن عربی

حاشیہ: شہاب الدین سرحدی مقتول دہلی (۷۹۰ھ) صاحب حکمت اشراق۔ علامہ ابن عربی (۷۷۶ھ) علامہ ذہبی (۷۴۸ھ) نے بحیثیت علامہ ابن عربی کی تردید کی تھی۔ مشہور دہلی شہر قزاق کریم کا ذہبی باب میں تنقید فرمایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ سرحدی رشام میں تصوف نے وحدت وجود کے خلاف اس قسم کی جہد جہاد امام ابن تیمیہ اور مودعی و محدث امام ذہبی نے کی تھی۔ آخری صدی میں تصوف کے علم بردار سرحدی شمس الدین عارف ایران و عند کے نوواردوں میں سے تھے۔ اور وہ ان کے لئے بڑا زائد تھا۔ عام طور پر قزاقی و خاتواہ معبداللہ و ان کا مکان تھا۔



نے متصوفین اسلام کے خیال پر بہت اثر ڈالا۔ علامہ ابن تیمیہ کو وحدت وجود کے رد میں ایک رسالہ "فی ابطال وحدت الوجود" لکھنا پڑا۔ اس میں انہوں نے ابن عربی کے تصور توحید اور اس کے اسرار کی تنقید کی ہے۔ لیکن شاید علامہ ابن تیمیہ کی تنقید قبل از وقت تھی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا کہ اس نے مشرقی عالم اسلام پر کوئی اثر نہیں کیا۔ ابھی تک ابن عربی اسلامی روح کو متاثر نہیں کر سکے تھے۔ ان کا اثر پوری طرح بعد میں پھیلا۔ کہہ سکتے ہیں کہ سب نے وحدت وجود کو تسلیم کر لیا تھا۔ اور بر بنائے کشف اسے صحیح سمجھتے تھے۔

اس زمانہ میں شیخ مجدد کا ظہور ہوا۔ انہوں نے پایا کہ وحدت وجود کا عقیدہ عام ہو گیا ہے۔ اپنے ارتقائے سلوک میں وہ خود اس سے گزرے اور غایت مافی الباب یہ ہے کہ ایک متصوف کی حیثیت سے انہوں نے اس سے انکار کیا یعنی بعینہ اپنے زیادہ ترقی یافتہ کشف کی بنا پر اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے شعور مذہبی کو بر بنائے کشف ہی وحدت نظری کی الجھنوں سے آزاد کر دیا۔ اور ان کی تحقیق کی تصدیق بظاہر اس سے ہوتی ہے جو کشف کے قابل وثوق ہونے کا معیار ہے۔ یعنی وہ مطابق ہیں اس تحقیق کے جو محمد رسول اللہ کے کشف سے حاصل ہوتی ہے۔ جسے بالعموم علماء اسلام نے مدون کیا ہے

شیخ مجدد نے باطنی ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پہلے میں وحدت وجود کا معتقد تھا۔ کیونکہ بچپن ہی سے میں اسے بر بنائے استدلال عقلی جانتا تھا۔ اور اس کی صداقت کا یقین کامل رکھتا تھا۔ لیکن جب راہ سلوک اختیار کی تو پہلی مرتبہ وحدت وجود ایک ادراک روحانی کی حیثیت سے متحقق ہوئی۔ اور میں نے براء العین اس کا مشاہدہ کر لیا۔ میں عرصہ تک اس مقام



میں رہا۔ اور تمام معارف جو اس مقام سے متعلق ہیں مجھے حاصل ہو گئے۔  
 بعد ازاں ایک بالکل نیا روحانی اور اک میری روح پر غالب آ گیا۔ اور  
 میں نے پایا کہ میں آئندہ وحدت وجود کو نہیں مان سکتا۔ تاہم مجھے اپنے کشف  
 کے اظہار میں تامل تھا۔ کیوں کہ میں عرصہ دراز تک وحدت وجود کا معتقد  
 رہا تھا۔ آخر کار مجھے اس کا انکار بصراحت تمام لازم آ پڑا۔ اور مجھ پر منکشف  
 ہو گیا کہ وحدت وجود ایک ادنیٰ مقام ہے۔ اور اب میں ایک بالاتر مقام پر  
 پہنچ گیا ہوں۔ یعنی مقام ظلیت پر۔ اگرچہ میں اب بھی دراصل وحدت وجود  
 کے انکار پر راضی نہ تھا۔ کیوں کہ تمام بڑے بڑے متصفین نے اسے  
 مانا تھا۔ لیکن اب اس کا انکار ایک ناگزیر واقعہ ہو گیا تھا۔ بہر کیف میری  
 آرزو تھی کہ میں مقام ظلیت ہی میں رہوں۔ کیوں کہ ظلیت کو وحدت  
 وجود سے ایک نسبت تھی۔ اس میں میں اپنے تئیں اور اس عالم کے  
 تئیں خدا کا ناطل محسوس کرتا تھا۔ لیکن فضل خداوندی دستگیر ہوا۔ اور  
 میں اعلیٰ ترین مقام یعنی مقام عبودیت پر فائز ہو گیا۔ تب میں نے پایا کہ عبودیت  
 تمام دوسرے مقامات سے بالاتر مقام ہے۔ اور مجھے مقام وحدت وجود یا  
 ظلیت میں رہنے کی آرزو پر ندامت ہوئی۔

یہ ایک فطری بات ہے کہ جب کوئی شخص یہ دیکھتا ہے کہ وہ متصفین  
 جنہوں نے شیخ مجتہد سے اختلاف کیا ہے۔ اور ابن عربی اور ان کے وحدت  
 وجود کی طرف رجوع کیا ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ صاحب نے۔ تو وہ اس  
 امر کا متوقع ہوتا ہے۔ کہ وہ بر بنائے استدلال عقلی یا منطقی نہیں بلکہ دراصل  
 بر بنائے کشف شیخ مجتہد کے مسلک کی تردید کریں۔ یعنی انہیں چاہیے کہ



اپنے مسئلہ کا انحصار بجائے شعور نظری کے شعور مذہبی پر رکھیں۔  
 بطور مقدمہ ان مباحث کو بیان کرنے کے بعد شیخ مجدد کے مسلک  
 پر بالتفصیل بحث کرنی چاہیے۔

---



# باب اول

شیخ مجدد کا تصورِ حقید



توحید کے لفظی معنی وحدت کے ہیں۔ لیکن جب یہ اصطلاح اسلام میں استعمال ہو تو یہ وحدت مذہبی کو ظاہر کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم مقدمہ میں بیان کر چکے ہیں۔ وحدت مذہبی کو وحدت عددی اور مجتمع صفات و کمال ذات ہونا چاہیئے یہی توحید ہے۔

توحید کا جو تصور شیخ مجدد نے پیش کیا ہے۔ وہ تاریخی حیثیت سے اُن کے ذہن میں وحدت وجود کے جواب میں بلکہ اُس کے خلاف احتجاج کے طور پر پیدا ہوا ہے۔ وہ ابن عربی کو خاص طور پر تنقید کے لئے اس وجہ سے منتخب کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے استدلال کی ہمہ گیری اور وقتِ نظر کے باعث صوفیہ وجودیہ کے امام سمجھے جاتے ہیں۔ اور واصل بجا طور پر شیخ اکبر کہلاتے ہیں۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ابن عربی کا تصور توحید اور اس پر شیخ مجدد کی تنقید کو بالاختصار یہاں بیان کیا جائے۔



# ابن عربی کا نظریہ وحدت وجود اور شیخ مجددی کی اسپر تنقید

توحید کے باب میں ابن عربی کا مسلک یہ ہے کہ وجود ایک ہے۔ وہی موجود ہے۔ اور یہ وجود اشد ہے۔ ہر دوسری چیز اس کا مظہر ہے لہذا عالم اور اشد عین یکدگر ہیں۔ عالم اور اشد کی عینیت ذات و صفات کی عینیت کی بنا پر تصور کی گئی ہے۔ یعنی جو ہر و عراض کی عینیت کی بنا پر۔ عالم اس کی صفات کی صورت تجلی ہے۔ بالفاظ دیگر تخلیق عالم ایک صورت ہے بروز کی۔ اسے جس طرح ابن عربی نے مانا ہے۔ اور خصوصاً جس طرح ان کے قبیحین نے

صا۔ ذات صفات میں جفرق ہے وہ بڑی حد تک اسی فرق کی طرح ہے جو جوہر اور عرض کے درمیان ہے۔ کبھی یہ فرق ایسا مسلم ہونے لگتا ہے جیسا وجود اور عینیت کے مابین ہے اس فرق کو وجود اور عینیت یا وجود اور اس کے عراض کے فرق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسماء عام کی جمع ہے اس کے معنی ہیں اللہ کا نام کسی خاص صفت یا ذات کے حوالے سے جیسے نیم۔ چونکہ اسماء اللہ کے نام اس کی کسی خاص صفت یا فعل کی بنا پر ہیں۔ اس لیے اسم ذات و صفت کا جامع ہے۔

صا۔ دراصل تجلی کے معنی ہیں چمکنا۔ اس کی درمیان یہ تصور ہے کہ گویا اللہ ایک ہے یہ نور گویا خود صورتوں میں مجسم ہو کر چمکتا ہے۔ اسی کے لیے عقلی یا ظہوری یا سرطانی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور فلسفہ کی زبان میں اسے مغیر سے تعبیر کریں گے جب یہ نور پر نفس خود چمکتا ہے تو یہ عقلی تنفس ہوتی ہے چونکہ سالک پر نقائص مارج میں یہ نور منکشف ہوتا ہے۔ لہذا اس میں عقلی ذاتی اور تجلی صفاتی وغیرہ امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر یہ جلوہ صفات الہی کا ہو تو تجلی صفاتی کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اگر ذات الہی کا جلوہ ہو تو تجلی ذاتی کا مشاہدہ ہوتا ہے۔

صا۔ شرح مخصوص حکم قاشانی ص ۱۵ سطور ۱۵ تا ۲۱ و ص ۱۶ سطور ۱۵ تا ۲۱۔  
صا۔ لفظ ان کے ذریعہ فعل ظلیق بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ فانی نے خود بصورت اشیا و  
نزدل پایا ہے۔ دیکھو شرح مخصوص قاشانی ص ۱۶ سطور ۲۵ تا ۲۶ و ص ۱۷ سطور ۱۱ تا ۱۲  
ص ۲۳ سطور ۱۵ تا ۱۶ و ص ۱۵ سطور ۱۶ تا ۱۷ و ص ۲۵ سطور ۴۲



اس کی توضیح کی ہے۔ اور نیز متصوفین مابعد نے اسے بیان کیا ہے۔ مثلاً مولانا جامی نے وہ یہ ہے کہ وجود وجود مطلق ہے۔ اور مراتب وحدت میں یہ مرتبہ لاتعین ہے۔ وحدت اپنے تعینات یا تنزلات میں پانچ مراتب سے گذرتی ہے۔ پہلے دو تنزلات علمی ہیں۔ اور بعد کے تین تنزلات عینی یا خارجی ہیں۔ پہلے تنزل میں وحدت کو اپنا شعور بحیثیت وجود محض کے حاصل ہوتا ہے۔ اور شعور صفات اجمالی رہتا ہے۔ دوسرے تنزل میں وحدت کو اپنا شعور بحیثیت صفات سے متصف ہونے کے حاصل ہوتا ہے۔ یہ صفات تفصیلی کا مرتبہ یعنی صفات کے بالتفصیل واضح ہونے کا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں تنزلات بجائے واقعی ہونے کے ذہنی یا محض منطقی تنزلات کے طور پر تصور کئے گئے ہیں۔ کیونکہ وہ غیر زمانی ہیں۔ اور خود ذات و صفات کا امتیاز بھی صحت ذہنی ہے۔ اس کے بعد تنزلات عینی و خارجی شروع ہوتے ہیں۔ لہذا ایسا تنزل تعین روحی ہے۔ یعنی وحدت بصورت روح یا ارواح نزول کرتی ہے۔ وہ اپنے تئیں بہت سی ارواح میں تقسیم کر دیتی ہے۔ مثلاً فرشتے۔ اس کا چوتھا تنزل یقین مثالی ہے۔ جس سے عالم مثال وجود میں آتا ہے۔ پانچواں تنزل تعین جسدی ہے۔ اس سے مظاہر یا اشیاء طبعی ظاہر ہوتی ہیں۔ یہ مراتب ان استعدادوں کا تدریجی تحقق ہے جو صفات میں مضمّن تھیں۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن عربی کے نزدیک ذات و صفات عین یکدگر ہیں۔ اور صفات کا ظہور تجلیات کی صورت میں ہوتا ہے۔ جو عالم اور اس کی اشیاء میں یہی عینیت صفات و تجلیات اور عینیت ذات و صفات



ایک اور طریقہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ ابن عربی کے نزدیک اسماء الہی مسنی کا  
 عین ہیں۔ اور مسنی ہی ذات الہی ہے۔ اور اسماء الہی اگرچہ کثیر ہیں۔ لیکن  
 ایک ہی ذات کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور اس پہلو کو بھی جو کچھ ہر اسم سے علیحدہ علیحدہ  
 ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ تمام اسماء ایک ہی وجود کو ظاہر کرتے ہیں۔ بطرح  
 وہ اپنے اسماء کے اعتبار سے کثیر اور اپنی ذات کے اعتبار سے واحد ہے۔  
 بعینہ — وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہیولی کے مانند ہے۔ یا  
 احدیت معقولہ ہے۔ اور اپنے وجود کے اعتبار سے کثیر ہے۔ کیونکہ مخلوقات  
 بجز اس کے کہ خود اسی نے ان میں ظہور فرمایا ہے۔ اور کچھ نہیں۔ اب اسماء  
 اور مسنی کی یہ عینیت ذات و صفات ہی کی عینیت کا دوسرا نام ہے۔ کیونکہ  
 اسم غیر انہیں کچھ نہیں کہ وہ وجود کا بیان ہے۔ بلکہ اس کی ایک صفت کے  
 حوالہ سے اس کو ظاہر کرتا ہے۔

عالم اور خدا کی نسبت کے باب میں ابن عربی کا مذہب یہ ہے۔ کہ  
 وہ عینیت کی نسبت ہے۔ اس عینیت کو ظاہر کرنے کے لئے یا تو عالم کی نفی  
 سے ابتدا کرتے ہیں۔ یا خدا کے اثبات سے — عالم کے وجود کی نفی سے  
 چل کر ابن عربی یہ مانتے ہیں کہ عالم من حیثیت ہی صرف برائے نام غیر حقیقی،  
 وہی اور ایسا وجود ہے۔ جو خارج میں معدوم ہے۔ موجود صرف خدا ہے عالم

ط شرح نصوص قاشانی ص ۱۳۳ متن نصوص ط شرح نصوص قاشانی ص ۱۳۳ متن نصوص

ط . . . . . ط

ط اصیبت کے معنی ہیں ایک ہونے کی صفت۔ سب سوک میں یہ ایک مقام ہے جہاں  
 سب کثرت سے اعراض کے صرف وحدت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ احدیت معقولہ سے مراد ہے  
 ایسی وحدت جو معقول فی الذہن ہو یعنی اس کا اور ایک صرف ذہنی طور پر ہو سکتا ہو۔

ط شرح نصوص قاشانی ص ۱۳۵ متن نصوص

ط . . . . . ط



یا کثرت کا وجود صرف تجلیات وحدت کی حیثیت سے ہے۔ یا اس کے تعینات کی حیثیت سے۔ بذات خود عالم کا کوئی وجود نہیں۔ الا عیان ماضیت راسخۃ من الوجود یعنی اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بوتل نہیں سونگھی۔۔۔ اس نسبت کے اثبات میں خدا کی جانب سے ابتدا کر کے ابن عربی کا مسلک یہ ہے کہ عالم ہی خدا ہے۔ یہ تجلی ہے جس میں وحدت نے اپنے تئیں نمودار کیا ہے۔ ان تجلیات میں وحدت بالکلیہ گم ہو جاتی ہے۔ اور ان تجلیات کے ماوراء وحدت کا کوئی وجود نہیں۔ ما بعد هذا الا العدم المحض یعنی ان تجلیات کے ماوراء عدم محض ہے۔ اور ایک سالک کو اس عالم کے ماوراء خدا کی تلاش کرنے کی کوشش کے رنج و تعب میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے۔

لیکن عینیت کا یہ کشف دائمی نہیں۔ اسذا ابن عربی ایک نئے  
کشف کا ذکر کرتے ہیں۔ جسے وہ فرق بعد الجمع کہتے ہیں۔ اس کی رو سے

۱۵ شرح قصص تاشانی حصہ ۳ سطور ۱۴ ۱۵۰۰ متن قصص میں  
۱۶ ایمان میں کی جمع ہے ابن عربی کی اصطلاح میں اس کے معنی ہیں اصل حقیقت مگر اصل حقیقت  
۱۷ دو طرح تصور ہو سکتی ہے ایک تو ہائیت شے کے تصور کی حیثیت سے اور دوسرے خود ہائیت  
۱۸ شے کی حیثیت سے سو خالق کرسی میں وہ ایک ایسی چیز ہے جو غار حق میں موجود ہوتی ہے اور اسے  
۱۹ بجا طور پر اشارہ کی ہائیت موجود کہہ سکتے ہیں ابن عربی ایمانی کی اصطلاح اسی معنی میں  
۲۰ استعمال کرتے ہیں اور وہ ایمان ثابتہ اسی لئے کہتے ہیں کہ ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے  
۲۱ اسی لئے وہ حقائق وجود ہیں۔

اسکے شرح فصوص قاشانی ص ۱۷۱  
 لکھ فرق کے معنی امتیاز یا دلی کے ہیں۔ تصوف کی اصطلاح میں فرق سبک کے اس معنی  
 مقام کو ظاہر کرتا ہے جس میں ایسے محسوس ہوتا ہے کہ میں خدا سے الگ ہوں۔ اور جدا وجود  
 رکھتا ہوں۔ جمیع کے معنی ہیں یکجا ہونا۔ اصطلاح تصوف میں اس سے سبک کا وہ مقام مراد  
 ہے جس میں اُسے محسوس ہوتا ہے کہ میں اور خدا ایک ہو گئے ہیں۔ فرق جدا جمیع کے معنی ہیں۔  
 ایک ہونے کے بعد عیسوی۔ تصوف کی اصطلاح میں یہ وہ مقام ہے جو سبک کے مقام  
 جمیع سے گزرنے کے بعد آتا ہے۔ اور اس میں اُسے یہ پھر محسوس ہوتا ہے کہ وجود  
 خدا کے وجود سے مل رہا ہے۔







یہ نسبت مریاں عینیت یا قرب کی ہے۔ حقیقتاً قرب کے معنی جیسا کہ اس آیت سے ظاہر ہیں۔ نحن اقرب الیہ من جبل الوریث اس کے سوائے اور کچھ نہیں کہ خدا خود بندہ کے اعضاء و جوارح کی حقیقت ہے۔ نیز انسان کے متعلق کہا گیا ہے کہ اُسے خدا نے اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ خلق الادم علی صورۃ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں درحقیقت یہ اس کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے۔ وہ صفات بحسمہ ہو کر انسان میں موجود ہیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے من عرف نفسه فقد عرف ربه کہ جس نے اپنے نفس کو جان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ یعنی خودی کی معرفت خدا کی معرفت ہے۔

ابن عربی کا مذہب نظریہ تخلیق کے باب میں بھی وحدت وجودی ہے۔  
 غایت تخلیق ان کے نزدیک خود شناسی کی اس طلب کو پورا کرنا ہے۔ جو  
 بقولائے کنت کفراً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق خدا کی ذات  
 میں پیدا ہوتی ہے یعنی میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا۔ پس میں نے چاہا کہ میں  
 جانا جاؤں۔ لہذا میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔ خدا کی اپنے تئیں جاننے کی طلب  
 دراصل طلب ہے تکمیل خودی کی یہ تکمیل اپنے تئیں بطور ان صفات حادث  
 و قدیم کے پانے یا ظاہر کرنے میں مضمر ہے جو کائنات کی صورت میں یا بالفاظ  
 و کربالفعل پیدا کرنے میں ظہور کرتی ہیں۔ بالفاظ و کربان صفات کو جو بالقوہ  
 اس کی ذات میں موجود ہیں۔ بالفعل پیدا کرنے میں۔ پس ہم جس طرف سے

۱۳ شرح قصص تاشانی ص ۲، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳

۵۴ ۱۲۸ مسطور ۱۵۴۲ تن مقصود

۵۲ • • • ۲۵۲، متن نصوص

۱۸۵۰ سطور آناه. متن فصوص، یباً ۵۴ متن فصوص



بھی شروع کریں۔ ابن عربی بلا شک و شبہ وحدت وجود کی طرف پہنچاتے ہیں۔  
اب شیخ مجدد کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجمالاً ان کے  
ارتقائے سلوک میں تین درجے ہیں۔ یعنی وجودیت ظلیت اور عبدیت  
پہلے مقام پر انہیں وحدت وجود کا کشف حاصل ہوتا ہے۔ یعنی اس مقام  
پر تصوف کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ خدا اور انسان اور خدا اور عالم کے مابین  
نسبت کے یقین کو جو ایمان اور عقل پر مبنی ہے۔ ایسے علم یقینی و بدیہی میں  
بدل دیا جائے جو کشف و شہود پر مبنی ہو۔ یعنی یہ کہ خدا موجود ہے۔ وہ انسان  
اور عالم میں ساری ہے۔ اور اس کی نسبت عالم کے ساتھ غیبت کی نسبت  
ہے۔ شیخ مجدد عرصہ راز تک اسی مقام میں رہتے ہیں۔ اور اس کے تمام  
معارف و دقائق ان پر بالتفصیل منکشف ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مقام  
ظلیت پر پہنچے ہیں۔ یہ ایک درمیانی منزل ہے۔ یہاں پہنچ کر ان پر منکشف  
ہوتا ہے کہ عالم کا اپنا وجود علیحدہ ہے۔ اگرچہ یہ صرف ظل یا عکس یا ایک  
پر تو ہے حقیقت کا۔ اذراصل ہے۔ یہاں ایک ادراک اثبیت کا پیدا  
ہو جاتا ہے۔ اور وہ وحدت وجود کی صورت پر شبہ کرنے لگتے ہیں۔ لیکن  
ابھی تک وہ اذعان و یقین پیدا نہیں ہوتا جو اس کے انکار کے لئے درکار  
تھا۔ دراصل یہاں ان کی یہ آرزو تھی کہ میں اسی مقام میں رہوں۔ کیوں کہ  
اسے وحدت وجود سے ایک مناسبت ہے۔ یعنی یہ مناسبت کہ عالم اصل  
حقیقی یعنی خدا کا ظل معلوم ہوتا ہے۔ اس مقام سے گزرنے میں انہیں تامل  
تھا۔ اسی اشار میں بہر کیف انہیں اس مقام سے عروج ہوتا ہے۔ اور وہ مقام  
عبدیت پر فائز ہو جاتے ہیں۔ جو اعلیٰ ترین مقام ہے۔ یہاں پہنچ کر عالم اور خدا



کی اثبیت ان پر اظہار من اثنس ہو جاتی ہے۔ اور عالم اور خدا جدا جدا معلوم ہوتے ہیں۔ اور یہ یقین اس درجہ تام ہو جاتا ہے کہ چاہئے اس کے عواقب کچھ ہی کیوں نہ ہوں ان کی اثبیت کا اظہار ان پر بہ اصرار تمام لازم آتا ہے اس مقام پر پہنچ کر وہ پاتے ہیں کہ میرے تمام سابقہ مکشوفات و اسل محض باطنی کیفیت تھے۔ اور قابل اعتما و نہیں تھے۔ اور ان کے بالمقابل کوئی حقیقت خارجی نفس الامری موجود نہیں تھی۔ اب خدا اور انسان کی عینیت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کشف و شہود کی واقعیت کے باب میں انکا یقین تبدیل و متزلزل ہو جاتا ہے۔ اور انجام کار وہ اس راز کو پا جاتے ہیں کہ یہ کہنا کہ خدا کا شہود حاصل ہوتا ہے جیسا کہ متصوفین کہتے ہیں، فریب محض ہے۔ خدا ہمارے قوائے عقلیہ و کشفیہ کی دسترس سے بہت ہی بالاتر ہے ان اللہ و سراء الوراۃ ثم و سراء الوراۃ نہ تو اس کی ذات بلا واسطہ معلوم ہو سکتی ہے اور نہ اس کی صفات۔ پس تصوف کی حقانیت اگر ان کے نزدیک باقی رہ جاتی ہے۔ تو وہ یہ نہیں کہ اس میں خدا کے شہود کا امکان ہے۔ بلکہ اس سے تزکیہ اخلاق میں مدد ملتی ہے۔ شیخ مجدد کو اس مقام پر پہنچ کر یہ امر تمام و کمال متیقن ہو جاتا ہے کہ ایمان بالغیب ہی حق ہے۔ اور ہر جزئی میں اتباع سنت ہی ارتقائے روحانی کی آخری منزل ہے۔ نہ کہ حقائق کشفیہ کو خضر راہ بنانا۔

۱۔ مکتوبات امام بانی دین و مکتوب ۲۔ مکتوبات امام ربانی و مکتوب ۳۔

۲۱۹۱۲۰۴۰

۱۔ ایمان بالغیب کے معنی ہیں بغیر دیکھے ہوئے کی تصدیق۔ غیب شہادت کی مضامین اور شہادت وہ ہے جسے ہم دیکھ سکیں۔ ہمارے مشاہدہ کر سکیں۔ ایمان بالغیب ایسے حقائق کے موجود ہونے کا یقین ہے جو ہم کو نظر آسکتے ہیں۔ ہم ان کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً اللہ کا کہ جنت و دوزخ وغیرہ اس سلسلہ پر و اصطلاح خدا کے وجود کے بارے میں استعمال ہوتی ہے۔







مماثلت انسان کی صفت علم سے نہیں کہ ایک کو دوسرے کی تجلی کہا جاسکے  
 نیز یہ کہ کشف صحیح سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم تجلی صفات نہیں بلکہ ظل  
 صفات ہے۔ علاوہ بریں جب ہم وحی پر جس سے مطابق ہونا صحت کشف شہود  
 کا معیار ہے نظر ڈالتے ہیں تو اس سے بھی پایا جاتا ہے۔ سبحان ربک  
 رب العزت عما یصفون یعنی تیرا رب پاک ہے ان صفات سے جن  
 سے وہ اس کی ثناء و صفت کرتے ہیں یعنی صفات انسانی اور صفات  
 خداوندی میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔

ابن عربی وحدت وجود کے بیان میں جب ماسواء کی نفی سے ابتداء  
 کرتے ہیں تو اللہ عالم کا عین قرار دیتے ہیں۔ اور عالم کے متعلق کہتے ہیں۔  
 کہ اعیان ثانیہ یعنی اشیاء کی ماہیات وجودی نے وجود خارجی کی بوتک  
 نہیں مونگھی۔ خارج میں محض خدا ہی کا وجود ہے۔ اس پر شیخ مجدد کہتے  
 ہیں کہ ابن عربی کی گفتگو مقام فنا کے باب میں ہے لیکن سالک جب  
 اس سے ترقی کرتا ہے اور اعلیٰ تر مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس مقام کی غلطی  
 اسپر واضح ہو جاتی ہے۔ اور سمجھ میں آ جاتا ہے کہ مقام مذکورہ پر عالم کو معدوم  
 محض سمجھنے کی کیا وجہ ہوئی تھی۔ یعنی اس مقام میں سالک کی توجہ ذات احدیت  
 پر مرکوز ہو گئی تھی۔ اور ماسواء سے نسیان مٹی پیدا ہو گیا تھا۔ لہذا سالک  
 کو سوائے خدا کے کچھ مشہود نہیں ہوتا۔ پس وہ ماسواء کے وجود کی نفی اور

۱۔ مکتوبات امام ربانی دفتر سوم۔ مکتوب ۱۷۱

۲۔ مکتوبات امام ربانی دفتر دوم۔ مکتوب ۱۷۱

۳۔ فنا کے غلط معنی نفی خودی کے ہیں۔ اصطلاح تصوف میں اس کے معنی اس

مقام کے ہیں جہاں سالک ماسواء اپنا رخ پھیر کر اسے بالکل بھول جاتا ہے۔

زہول کی یہ حالت بعض صورتوں میں ماسوائے اولیٰ کی ہستی کے قطعی انکار پر مجبور

کرتی ہے۔

۴۔ مکتوبات امام ربانی دفتر اول۔ مکتوبات ۱۷۲ ۱۷۱



محض خدا کے وجود کا اثبات کرنے لگا۔ اس کی مثال ایسی ہے۔ جیسے دن کے وقت ستارے نظر نہیں آتے گو کہ وہ موجود ہوتے ہیں۔ معدوم نہیں ہو جاتے۔ اسی طرح ذات احدیت کی طرف سالک کی توجہ کے کلیتہً منعطف ہو جانے کی وجہ سے ماسواہ کا وجود اس کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ ان کا اثبات نہیں کر سکتا۔ باوجودیکہ اشیاء فی الواقعہ اپنی جگہ پر قائم رہتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ ابن عربی کو پوری پوری رسائی مقام فنا تک نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ اس مقام پر بھی وجود عالم سے باخبر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کو خدا کا عین قرار دیتے ہیں۔<sup>۱۵</sup> ثانیاً اس معیار کے اعتبار سے بھی جو متصوفین اسلام کے نزدیک کشف کی صحت کا معیار ہے۔ یہ امر غلط ہے۔ کیونکہ یہ وحی کے خلاف ہے۔ وحی کی رو سے ہمیں بتلایا گیا ہے۔ کہ خدا غیر ہے عالم کا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو احکام اور اعمال بے معنی ہو جاتے۔ کیونکہ احکام اور اعمال جب ہی کوئی معنی رکھتے ہیں کہ عالم واقعہ میں موجود ہو۔ ورنہ ان پر جزا اور سزا مترتب نہیں ہو سکتی۔ اور عالم آخرت بے معنی ہو جاتا ہے۔ ثالثاً یہ کہ اس عالم کو معدوم اور موصوم کہنے اور اس کے نفس الامر میں موجود فی الخاسر ہونے کا انکار سوفسطائیت ہے اور یہ انکار کرنا ہے اللہ کی صفت ابداع سے کہ اس نے عالم کو نفس الامر میں نہیں پیدا کیا ہے۔ نیز اسے موصوم کہنا بھی کافی نہیں کیونکہ موصوم کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک تو موصوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ عالم اختراع ہے ہمارے دھم و خیل کا اندیس صورت و ہم و خیل کے مرتفع ہونے کے

۱۵۔ مکتوبات امام ربانی دلائل مکتوب ص ۳۳

۱۶۔ دلائل مکتوب ص ۳۴

۱۷۔ دلائل مکتوب ص ۳۵

۱۸۔ دلائل مکتوب ص ۳۶







ہونے کا ذکر نہ کرتے۔ ثانیاً یہ کہ ابن عربی کا یہ مکاشفہ وحی کے بالکل منافی ہے۔ اور وحی کی رو سے کفر و الحاد کی حد کو پہنچتا ہے۔

ابن عربی کے بیان توحید کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ چونکہ تجلی ذاتی کو دوام نہیں اس لئے سالک کو نزول ہوتا ہے۔ اور پھر اس کو یہ عالم نظر آنے لگتا ہے۔ اس مقام کا نام فوق بعد الجمع ہے۔ لیکن یہاں کیفیت یہ ہوتی ہے کہ چاہے عالم کی نسبت یہ سمجھو کہ وہ خدا ہے۔ اور چاہے یہ کہ وہ خدا کا خلق کردہ ہے۔ اور چاہے یہ کہ دونوں میں کوئی تمیز نہیں۔ یہ شہود جامع ہے۔ تنزیہ اور تشبیہ کا تنزیہ بخش سے یا تشبیہ صرف سے خدا کی ذات میں تقید پیدا ہو جاتا ہے۔ امیر شیخ مجدد کہتے ہیں کہ اگر ابن عربی کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اعیان خارجی نے وجود کی بوتل نہیں سونگھی تو پھر تنزیہ کرنے میں تحدید و تقید کیوں کر پیدا ہو سکتے ہیں۔ خدا تو موجود ہے۔ اور عالم موحوم اور تجلی جو نفس الامر میں موجود نہیں ایسی صورت میں اگر تحدید و تقید کا واقع ہونا تسلیم کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ موجود کی تحدید موحوم سے ہو سکتی ہے۔ اور یہ کہنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ خدا کا وحدہ لاشریک ہونا اس سے باطل ہو جاتا ہے۔ کہ اس کے شرک کا تخیل کر لیا جائے۔ دوسرے یہ کہ اگر تنزیہ و تشبیہ کو لایا جاسکتا ہے تو ما سوار اشد باقی نہیں رہتا۔ پس ابن عربی اس کے قائل ہوتے کہ غیر اشد کی عبادت اشد کی عبادت سے ہے۔ حالانکہ وحی اس کے سراسر خلاف ہے۔ وہ بتاتی ہے کہ قل یا اهل الكتاب

۱۔ کنوہات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۱۱۲

۲۔

۳۔

۴۔ دیکھو شرح نعروس قاشانی صفحہ ۱۰۰ من نعروس سطر ۱۰، ۱۱



تعالو الی کلمۃ سواۃ بنینا و بیکم الا نعبد الله ولا نشرك  
 به شیاء ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان  
 تولوا فقولوا اشهدوا باننا مسلمون اے اہل کتاب ماسوا را اللہ  
 کی عبادت کرتے ہو وہ چھوڑ دو۔ اور ماسوا را اللہ وجود رکھتا ہے۔ تیسرے  
 یہ کہ جو لوگ تشریف کے ساتھ تشبیہ کو ملا تے ہیں۔ نہیں جانتے کہ وہ ذات  
 ہمارے عقل و ادراک سے بالاتر ہے۔ اور جسے وہ تشبیہ خیال کرتے ہیں  
 وہ ان کے وہم و تخیل کے تراشے ہوئے بت ہیں۔ جنہیں ان لوگوں نے  
 غلطی سے خدا تصور کر لیا ہے۔ وہ ذات اس سے بالاتر ہے۔ کہ ہمارے  
 کشف و شہود میں آسکے۔ چوتھے یہ کہ جس حالت کو ابن عربی نے فرق  
 بعد الجمع سے تعبیر کیا ہے۔ وہ مقام فرق بعد الجمع نہیں۔ وہ توجب متحقق  
 ہوتا ہے۔ جب عالم اور خدا الگ الگ معلوم ہوں۔ حالانکہ ابن عربی کو وہ  
 الگ الگ متحقق نہیں ہوئے۔ اس مقام تک ابن عربی کی رسائی نہیں ہوتی  
 جب ہی تو وہ کہہ رہے ہیں کہ چاہے اس عالم کو خدا کہو چاہے اُسے عالم  
 کہو چاہے ان دونوں کے امتیاز میں اپنے عجز کا اظہار کرو۔ فرق بعد الجمع  
 وہاں متحقق ہوتا ہے کہ سالک دونوں میں تمیز کرے اور یہ ایک اعلیٰ تر مقام  
 ہے۔ اس سے جس میں ابن عربی ہیں۔

جہاں ابن عربی نے وحدت وجود کی بنیاد نکل و اصل کی عینیت پر رکھی  
 ہے۔ اس کی نسبت شیخ مجتہد کہتے ہیں کہ نکل شے عین شے نہیں ہو سکتا

۱۔ مکتوبات امام ربانی و نثر اول مکتوب ۲۷۲

۲۔ مکتوبات امام ربانی و نثر دوم ۷

۳۔ مکتوبات امام ربانی و نثر اول مکتوب ۲۸۵

۴۔ مکتوبات امام ربانی و نثر دوم ۷



ظن اصل کے مشابہ و مثال ہوتا ہے۔ خدا اور عالم کی نسبت کے باب میں اگر اصل و ظل کی نسبت پر قیاس کیا جائے تو ظل ممکن ہے۔ اور اصل واجب اور ممکن کی حقیقت عدم ہے۔ اور واجب کی وجود لہذا اصل و ظل کو عین یکدگر نہیں کہا جاسکتا۔ مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ دراز ہو جائے تو نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخص دراز ہو گیا۔ اول تو عالم خدا کا ظل نہیں اور اگر عالم کو خدا کا ظل مان بھی لیا جائے تو عینیت متحقق نہیں ہے۔

انسان اور خدا کو عین یکدگر کہنے اور اس عینیت کی بنا پر آیۃ غوث القرب الیہ من حبل الودید پر رکھنے میں ابن عربی سے غلطی ہوئی۔ یقیناً خدا ہماری شہ رگ سے قریب تر ہے۔ لیکن اس کے قرب کی حقیقت ہمارے فہم و ادراک سے بالاتر ہے۔ خلق الادم علی صورتہ کی تاویل جو ابن عربی نے کی ہے۔ وہ بھی غلط ہے۔ اس کے برگز یہ معنی نہیں کہ صفات خالق نے مجسم ہو کر انسان کی صورت اختیار کی ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ خدا اور روح انسانی دونوں لامکانی ہیں۔ اور اس حیثیت سے وہ ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ ورنہ خدا اور انسان میں تو بہت ہی بڑا فرق ہے۔ مثلاً آتش و فرق ہے۔ جیسے ایک کڑی میں جو جالا تلتی ہے اور ایسے وجود میں جس کی ایک پھونک سے سارا نظام زمین و آسمان وہ ہم و برہم ہو جائے۔ انسان اور خدا تو عین یکدگر ہو ہی نہیں سکتے۔ پھر ابن عربی نے من عرف نفسه فقد عرف ربه کی تاویل میں بھی

۱۔ مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۱۔

۲۔ اول . . .

۳۔ دوم . . .

۴۔ اول . . .

۵۔ . . .



غلطی کی ہے۔ یعنی اپنے نفس کی معرفت خدا کی معرفت ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ عین یکدگر ہیں۔ نہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جو شخص اپنی فطرت کے نقائص اور عیوب کو محسوس کر لیتا ہے۔ وہ پالیتا ہے کہ فضائل اور کمالات صرف خدا کے فضل سے ممکن ہیں۔ اور یہ کہ فضائل اور کمالات کا مستحق اور سرچشمہ خدا ہی ہے۔

جہاں تک غایت تخلیق کا تعلق ہے۔ شیخ مجدد کی رائے ہے کہ ابن عربی کے مسلک میں یہ مضمع معلوم ہوتا ہے کہ خدا اپنی ذات سے کامل نہیں تھا۔ اور اسے حصول کمالات کے لئے عالم کی احتیاج تھی۔ لیکن اول تو یہ وحی اور مذہب کے خلاف ہے۔ وحی کے مطابق تو امد عالم سے قطعاً بے نیاز ہے۔ ان اللہ لغنی من العالمین۔ دوسرے وحی کے مطابق غایت تخلیق "علم" نہیں "عبادت" ہے۔ قرآن کہتا ہے۔ ما خلقت الجن والانس الا ليعبدنا (۵۱: ۵۶) بہر کیف کہا جاسکتا ہے کہ عبادت سے مراد معرفت ہے۔ تو بھی خدا کی معرفت میں انسان کی تکمیل مضمع ہے۔ نہ کہ خدا کی جو اپنی ذات سے اکمل ہے۔ اور تخلیق عالم سے کوئی تغیر اس کی ذات میں واقع نہیں ہوتا۔ وہ اب بھی ایسا ہی ہے۔ جب تخلیق عالم سے پہلے تھا۔ الا ان کمالات یعنی جیسا (اکمل) وہ پہلے تھا۔ اب بھی ویسا ہی ہے۔

شیخ مجدد کو اس پر اصرار ہے کہ وحدت وجود یا توحید وجودی صحیح نہیں۔ وحدت وجود یا عینیت کا ادراک امر واقعہ کا ادراک نہیں۔ یہ سالک کی ایک باطنی حالت یا کیفیت ہے۔ یہ عینیت نمود محض ہے۔

۱۔ مکتوبات امام ربانی دفتر اول مکتوب ۲۳

۲۔ " " " دفتر سوم " ۱۱

۳۔ " " " دفتر اول " ۲۶



اور یہ وحدت کا شہود، شہود محض ہے۔ سالک کو صرف محسوس یہ ہوتا ہے کہ وجود ایک ہے۔ واقعہ کے اعتبار سے وجود ایک نہیں۔ شیخ مجدد اس خلاف واقعہ شہود کا مبداء بیان کرتے ہیں شہود کیوں کر پیدا ہوتا ہے؟ شیخ مجدد کا بیان ہے کہ اس شہود کا سرچشمہ مختلف قسم کے لوگوں کے لئے الگ الگ ہوتا ہے بعض لوگوں میں پیشا بدہ ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور بعض میں احساس سے قبل الذکر میں اس کا مبداء یہ ہے کہ وہ مراقبہ وحدت میں بہت مبالغہ کرتے ہیں۔ اور لا الہ الا اللہ کی تعبیر لا موجود الا اللہ سے کرتے ہیں۔ اس قسم کی توحید سالک کے شعور پر طاری ہو جانیکا سبب اس علمی پہلو کا غلبہ ہے جس کا نتیجہ وحدت وجود کا ہم نخل اور تصور ہے۔ اس کے مسلسل اعادہ سے ان کے نفس پر یہ نقش مرسم ہو جاتا ہے۔ اور سالک خیال کرنے لگتا ہے کہ میں وحدت وجود یا عینیت کا براہ راست مشاہدہ کر رہا ہوں۔ موخر الذکر لوگوں کے باب میں اس کشف کا مبداء از دیارِ معجوت الہی ہے۔ سالک اپنے محبوب میں اس قدر مستغرق ہو جاتا ہے کہ ہر چیز اس کی توجہ سے محو ہو جاتی ہے۔ وہ سوائے محبوب کے کچھ نہیں دیکھتا۔ اور کسی چیز کو محبوب کا غیر نہیں پاتا پس وہ یقین کرنے لگتا ہے کہ سوائے ذات باری کے کچھ موجود نہیں جب وہ عالم کیطرت متوجہ ہوتا

۱۔ وحدت شہود یا توحید شہوری۔ جو کچھ نظر آتا ہے وہ وحدت ہے وحدت شہود شیخ مجدد کے نزدیک وحدت وجود کی تعبیر ہے۔ ان کے نزدیک وحدت وجود کا شہود شہود محض ہے۔ نظر آتا ہے فی الواقعہ ایک ہی ایک نہیں ہوتا۔ کائنات کا وجود نظر سے مستور ہو جاتا ہے۔ اور قلب شوق میں خدا ہی خدا نظر آتا ہے۔ اسی شہود نمود محض ہوتا ہے حقیقت نہیں پر کیف نام طریقہ اس کے معنی یہ لئے جاتے ہیں کہ وحدت شہود گویا تخلیق عالم کا ایک نظر ہے جو اپنے تجاہد سے پیش کیا ہے۔ دیکھو آئندہ



ہے۔ تو ہر ذرہ میں محبوب کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور کثرت کو حسن محبوب کا محض  
 آئینہ سمجھنے لگتا ہے۔ ان میں سے بعض جو مراقبہ محبوب میں محو ہو جاتے ہیں وہ  
 یہ دھا کرتے ہیں کہ ہمیشہ اسی میں محو رہیں۔ اور کبھی ان کا اپنا وجود ان کے شعور  
 میں نہ لایا جائے۔ وہ اپنی خودی کی طرف اشارہ تک کرنا کفر سمجھتے ہیں۔ ان کا  
 مطمح نظر فنا ہے محض ہے۔ ان کے لئے کوئی سکون نہیں۔ کیونکہ سکون کے  
 لئے زہول درکار ہے۔ اور وہ زہول اس وقت محال ہے۔ جب کہ آتش عشق  
 انہیں مسلسل پھونک رہی ہو۔ تاہم زہول ضروری ہے۔ پس وہ اپنے تئیں  
 ایسے مشاغل میں منہمک رکھتے ہیں۔ جو ان کی استعداد کے مناسب ہوں  
 اور اپنی توجہ کو مٹاتے رکھتے ہیں۔ اور زہول پیدا کرتے ہیں۔ پس انہیں  
 سے بعض سماع و رقص میں مصروف رہتے ہیں۔ بعض تصانیف کتب  
 میں اور شعور عشقی یعنی وحدت وجود کے امرار و غوامض بیان کرتے ہیں۔  
 بعض ایسے ہیں جو اس اثناء میں اس مقام سلوک سے گزر کر بالاتر مقام  
 پہنچ جاتے ہیں۔ ان کے لئے وحدت وجود یا عینیت کا کشف ہمیشہ ہمیشہ  
 کے لئے ناپید ہو جاتا ہے۔ اور وہ اسے پھر نہیں پاسکتے۔ وہ اپنے گزشتہ  
 محققات وحدت وجود سے جن کے سبب وہ گمراہ ہو گئے تھے۔ تائب  
 ہوتے ہیں۔ امرار



## شیخ مجدد کا تصور توحید

شیخ مجدد نے توحید کا جو تصور خود پیش کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ علم باطن یعنی کشف و شہود سے ہم خدا کو نہیں جان سکتے۔ لہذا علماء نظامی کی طرف رجوع کرنا چاہیے کیونکہ ان کی گفتگو مانع و مزہبی سے بنا بریں خدا کی ذات صفات کی نسبت متکلمین کے اصول پر شیخ مجدد نے بحث کی ہے۔ اور یہاں وہ اشاعرہ کی پیروی نہیں کرتے۔ بلکہ ماتریدیہ کا مذہب اختیار کرتے ہیں۔

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ شیخ مجدد مقام وجودیت سے نکل کر پہلے مقام ظلیت پر پہنچتے ہیں۔ جہاں وجودیت کی غلطی اُن پر منکشف ہوتی ہے۔ اور ظلیت کے بعد مقام عبدیت پر فائز ہوتے ہیں۔ جہاں اس غلطی کا یقین اس درجہ تمام ہو جاتا ہے کہ وجودیت کا انکار باصرار تمام اُن پر لازم آ جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر اُن پر میر جن ہو جاتا ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے باب میں کشف و شہود کوئی واقعیت (حقیقت) نہیں رکھتے۔ پس ذات باری کی نسبت مفصلہ ذیل سببی صفات کا اقرار پیدا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ تمام ایسے اسماء و صفات سے جو ہمارے اور اک میں آسکیں بالاتر ہے۔ وہ تمام شیوں کے اعتبارات سے، ظہور و بطون

۱۔ کتبات امام ربانی و ذرا دل کنز ۲۹۹

۲۔ . . . .

۳۔ عینیت احساس نبی کی وہ حالت ہے جو انسان میں خدا کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے  
۴۔ شیوں کے معنی میں اس کے لغوی معنی ہیں ایک کیفیت یا حالت کے بلکہ







زمینوں اور آسمانوں کا۔ پہاڑوں اور سمندروں کا معادن و نباتات کا۔  
 اس نے انسان کو اس کے تمام قواؤ کے پیدا کیا ہے۔ غرض کہ ہر چیز کا وہی  
 خالق ہے۔ اور وہی تمام چیزوں کو عدم محض سے معرض وجود میں لایا ہے۔  
 تمام نعمتیں اسی کی عطا کی ہوئی ہیں۔ وہی تکلیفوں کو رفع کرتا ہے وہی رزق  
 دیتا ہے۔ وہی ستارے جو گناہوں کی پردہ پوشی کرتا ہے۔ وہی حلیم ہے جو  
 خطاؤں پر مواخذہ کرنے میں جلدی نہیں فرماتا۔ اور اپنے ان بے شمار انعامات  
 کے بدلہ میں شکر و حمد کا منراوار ہے۔ انسان یہ بھی نہیں جانتا کہ اس کی عظمت  
 اور بزرگی کا اقرار کیوں کر کرے۔ وہ بادی ہے جو انبیاء کے ذریعہ اپنی  
 ذات و صفات سے انسان کو اس کی استعداد کے مناسب خیردار کرتا  
 ہے۔ اور جو چیزیں دنیا اور آخرت میں ہمارے لئے مفید ہیں۔ اُن  
 سے اور اپنی رضا مندی اور ناراضگی سے آگاہ فرماتا ہے۔ وہ ایک ہے اور  
 کوئی اس کا شریک نہیں نہ کوئی دوسرا خدا ہے۔ نہ کسی میں وہ صفات ہیں  
 اور نہ کوئی اس کے سوائے مستحق ہے عبادت کا۔ وہ ہر شے پر محیط ہے۔  
 ہر جگہ ہمارے ساتھ ہے اور ہماری شہ رگ سے بھی ہمارے قریب ہے  
 مگر اس کے احاطہ معیت اور قرب کی نوعیت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔

۱۔ ستارے لغوی معنی پھپھانے والے کے ہیں۔ یہ خدا کا نام ہے۔ کیونکہ وہ  
 ہمارے گناہوں اور جہمی ہوتی چیزوں کو جانتا ہے۔ اور اس کے باوجود ان کو  
 ظاہر کرتا ہے۔ نہ فی الفور باز پرس کرتا ہے۔ بلکہ ان کی پردہ پوشی کرتا ہے۔ اور  
 ہمارے گناہ سے ہمارے ہونے وجود کو گھورا کرتا ہے۔

۲۔ کتب بات امام ربانی دکن سوم مکتوب ۱۱

۳۔ معیت کے لغوی معنی میں ساتھ مہذا۔ صوفیہ نے یہ اصطلاح قرآن کی اس  
 آیت سے اخذ کی ہے۔ و هو معکم اینما کنتم جہاں کہیں تم ہو خدا تمہاں  
 ساتھ ہے۔ ۴۰: ۵۔ معیت سے ابن عربی بندہ اور خدا کی مہینیت کا توجواخذ



حیات علم قدرت ارادہ سمع بصر کلام اور تکوین اس کی صفات میں داخل ہیں۔ اس کی صفات بھی اس کی ذات کی طرح بے چون و بے چگون ہیں۔ جو ہمارے فہم و ادراک میں نہیں آسکتیں۔

شیخ مجدد کے بیان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں۔ سلبی اور ایجابی۔ اور پھر صفات سلبیہ کی دو قسمیں ہیں ایک تو ایسی صفات سلبیہ جن سے نقص کی نفی کرنا مقصود ہے۔ مثلاً کوئی اس جیسا نہیں اس کا ہمسر نہیں، کوئی اس کا حریف نہیں۔ اس کے ماں باپ نہیں۔ بیوی بیٹا نہیں۔ اور دوسری وہ صفات سلبیہ ہیں جن سے اس کا وراء الوراہ ہونا مراد ہے کہ وہ جسم نہیں جسمانی نہیں جو ہر تہیں عرض نہیں۔ حال نہیں محل نہیں۔ محدود نہیں تنہا نہیں۔ جہت سے بے جہت ہے۔ اور نسبت سے بے نسبت ہے۔ یعنی وہ ہمارے مقولات عقلی

(فقہ ماہیہ ص ۸۵) کرتے ہیں۔ شیخ مجدد کو اس جذبہ کی صحت پر اعتراض ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم نہیں جانتے کہ سعیت کی حقیقت کیا ہے۔ قرب کے لغوی معنی ہیں نزدیکی۔ صوفیاء نے جو یہ اصطلاح قرآن کی اس آیت سے اخذ کی ہے۔ نحن اقرب الیہ من حبل الوريد یعنی ہم اس کے شے رگ سے زیادہ قریب ہیں (۱۰: ۵۰) ابن عربی کے نزدیک خدا کے بندہ سے قرب کے یہ معنی ہیں کہ بندہ اور خدا میں یکوگر ہیں۔ شیخ مجدد کو اس معنی سے انکار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرب کی حقیقت معلوم نہیں احاطہ کے معنی ہیں گھیرنا۔ صوفیاء نے یہ اصطلاح قرآن کی اس آیت سے اخذ کی ہے کان اللہ بکل شیء محیط یعنی خدا ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے (۲: ۲۶) ابن عربی احاطہ کے معنی بھی عینیت کہتے ہیں۔ شیخ مجدد کو اس معنی سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ احاطہ کی اصلیت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔ اگرچہ ایک خاص مقام پر شیخ مجدد کا رجحان اس طرف پایا جاتا ہے۔ کہ وہ احاطہ سے احاطہ علمی مراد ہے۔ یعنی یہ کہ خط اپنے علم سے ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔

سلف کتبات امام ربانی و فتاویٰ کتب ۲۶۶

۱۵ ۱۵ ۱۵ ۱۵ ۱۵



کا مصداق ہونے سے بالاتر ہے۔ پھر ایجابی صفات ہیں۔ اور ایجابی میں بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک اضافی ہیں مثلاً قدم، ازلیت، وجوب<sup>۱</sup> اور الوہیت۔ ان کا اثبات اس لئے کیا گیا ہے کہ ان کے مقابل جو صفات ہیں وہ نقص کی صفات ہیں۔ اور ان کے مقابلہ میں یہی صفات کامل معلوم ہوتی ہیں۔ ورنہ اس کی ذات سے وجوب و امکان کچھ نسبت نہیں رکھتے۔ لیکن چونکہ انحصار عقلی امکان، وجوب اور امتناع ہی میں ہے۔ لہذا وجوب وجود کا اثبات اس کی ذات کے لئے زیادہ مناسب ہے۔ صفات اضافی کے علاوہ صفات حقیقی ہیں حقیقی صفات وہ ہیں جو محض اس طرح اضافی طور پر اس کی طرف منسوب نہیں کی جاتیں۔ بلکہ اسکی ماہیت میں داخل ہیں۔ مثلاً حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، تکوین۔

ذات و صفات اور عالم کے تعلق کی نسبت۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ شیخ مجتہد صفات کو زاید علی الذات اور عالم کو خلق صفات قرار دیتے ہیں۔ یہ علم کلام کی بحث ہے۔ شیخ مجتہد نے ماترید یہ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ لیکن وہ اس کی تصدیق از روئے کشف بھی کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ صفات عین ذات نہیں اور ذات صفات سے تکمیل نہیں پاتی۔ بلکہ بنفس خود کامل ہے۔ وہ اپنی ذات سے موجود ہے۔ اپنی ذات سے حی ہے اپنی ذات سے علیم ہے۔ اپنی ذات سے قدیر ہے۔ اپنی ذات سے مرید ہے۔ اپنی ذات سے سمیع ہے۔ اپنی ذات سے بصیر ہے اپنی

۱۔ علماء اسلام کے نزدیک وجود کی تین قسمیں ہیں۔ واجب ممکن، المتعین، واجب وہ ہے جس کا عدم متصور نہ ہو سکے۔ ممکن وہ ہے جس کا وجود متصور نہ ہو سکے اور ممکن وہ ہے جس کا نہ تو عدم ناقابل تصور ہو۔ نہ وجود ناقابل تصور ہو۔ وجوب وجود واجب کی صفت ہے۔



ذات سے کلیم ہے۔ اور اپنی ذات سے کون ہے۔ اس کی صفات یعنی وجود، حیات، علم، قدرت وغیرہ جن کا ظل یعنی معلول یہ عالم ہے۔ ذات کے تعینات ہیں۔ شیخ مجدد و تعینات یا تنزلات کہنے سے، یا کرتے ہیں کیونکہ اس سے عینیت کا احتمال ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک صفات ظل ذات ہیں اور عالم ظل صفات ہے۔ ان تعینات یا تنزلات یا اطلال کی تدریج شیخ مجدد کے ہاں یہ ہے کہ ذات کاملہ موجب ہوتی ہے صفت وجود کی۔ وجود کے بعد صفت حیات ہے۔ کیونکہ وہ وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ حیات کے بعد صفت علم ہے۔ علم کے بعد صفت قدرت ہے۔ قدرت کے بعد صفت ارادہ ہے۔ ارادہ کے بعد صفت سمع ہے۔ سمع کے بعد صفت بصر ہے۔ بصر کے بعد صفت کلام ہے۔ کلام کے بعد صفت تکوین ہے۔ صفت تکوین موجب ہے تخلیق عالم کی۔ عالم اس کا ظل یعنی معلول ہے۔ تجلی نہیں۔ یہ صفات زائد علی الذات ہیں۔ اس لئے کہ ذات کاملہ بتدریج انہیں وجود میں لاتی ہے۔ تاکہ تخلیق عالم فرمائے۔ یہ تدریج منطقی ہے۔ وہ ذات کاملہ جو غنی عن العالمین ہے ان صفات کے ذریعہ سے جو زائد علی الذات ہیں عالم کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ اور اسے پیدا کرتی ہے

۱۔ مکتوبات امام ربانی دفتر سوم مکتوب ۲۶

۲۔ مجدد، اگرچہ وجود محض کی بنیاد سے وجود متعین کی طرف نزول کرنے کے معنی میں متصور ہوتا ہے پس تنزل کے معنی تعین یا تعین کے ہوئے۔

۳۔ صفات زائد علی الذات ہیں۔ یعنی خدا کی صفات اس کی عین ذات نہیں ہیں۔ یہ صفات کا نام ہے۔ شیخ مجدد ان کے ہمہوا ہیں۔ یہ صفات کالات ذاتیہ کے علاوہ زائد بر ذات متصور ہیں۔ یہ صفات اضافی ہیں۔ یہ تخلیق عالم کی نسبت

سے وجود میں آتی ہیں۔ اور خدا اس مقصد کے لئے اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے۔ یہ غور و فکر کی ایک صورت ہے۔ جو وحدت وجود کی شکوک سے بری ہے۔ وحدت وجود کا

ایک تعین ہے تاکہ صفات عین ذات ہیں۔ (مکتوبات دفتر سوم مکتوب ۲۶)



شیخ مجدد کا نظریہ تخلیق یہ ہے کہ خدا وجود کامل ہے۔ اور تمام صفات  
 کمال پر اپنی ذات سے محیط ہے۔ وہ بنفس خود کامل ہے۔ اسے کسی غیر کی  
 طرف کوئی احتیاج نہیں۔ عدم بھی اس کے وجود کا متقابل نہیں۔ وہ عالم  
 کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اس کے لئے وہ اپنی ذات میں صفت وجود  
 کو پیدا کرتا ہے۔ اور پچھنیں صفت حیات، صفت علم، صفت قدرت،  
 صفت ارادہ، صفت سمع، صفت بصر، صفت کلام اور صفت تکوین۔  
 یہ صفات صفت وجود کی صورتیں ہیں۔ اب اس وجود کے بالمقابل عدم  
 محض ہے۔ اور اس حیات کے بالمقابل موت اور علم کے بالمقابل جہل ہے  
 اور قدرت کے بالمقابل عجز ہے۔ اسی طرح ان تمام صفات کے اعدام  
 متقابلہ ہیں۔ خدا اپنے اس وجود محض کا ظل یا انعکاس عدم متقابلہ یعنی  
 عدم محض میں ڈالتا ہے۔ اور وجود ممکن وجود میں آجاتا ہے۔ وہ اس  
 حیات کا ظل اس کے عدم متقابل یعنی موت میں ڈالتا ہے۔ اور حیات  
 ممکن وجود میں آجاتی ہے۔ اسی طرح و علم کا عکس جہل میں ڈالتا ہے۔  
 اور علم ممکن وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح ممکن کا وجود عدم اور وجود کے

اس طرح شیخ مجدد کا مسلک یہ ہے کہ وجود ایک حقیقت ہے۔ جو خدا نے پیدا کی  
 ہے۔ حقیقت ذات خداوندی میں شامل نہیں ہے۔ اس سے ان کی  
 مراد اولاً تو یہ ہے کہ وجود خداوندی اپنی نوع کی ایک الگ حقیقت ہے اور  
 ہم اسے اس قسم کا وجود نہیں کہتے۔ جسے ہم جانتے ہیں۔ ثانیاً یہ کہ وجود  
 اشیا ایک صفت ہے۔ اس معنی میں کہ وہ انہیں خدا کی طرف سے عطا ہوتی ہیں  
 یہاں قابل غور ہے کہ ظل یا انعکاس جس کا شیخ مجدد ذکر کرتے ہیں  
 ان کے نزدیک اس معنی میں متصور نہیں۔ جو ابن عربی کے پیش نظر ہے  
 بلکہ ان الفاظ سے مدہ مسل شیخ مجدد کا مطلب یہ ہے۔ وجود اشیا  
 وجود خداوندی کا پیدا کیا ہوا یعنی معلول ہے۔ جیسا کہ آئندہ  
 بیان ہوگا۔



امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اور ممکن کی حیات موت و حیات کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اور ممکن کا علم ہل و علم کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم ہے۔ ممکن میں جو جوہات حیات و علم وغیرہ پائے جاتے ہیں۔ وہ خدا کے عطیات محض ہیں۔ یہ ہے وہ اصول جس پر عالم وجود میں آیا ہے۔ یعنی یہ عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور اس نے وجود خارجی حاصل کر لیا ہے، بچپن میں عالم اور اشیاء عالم کی مختلف صفات ہیں۔

خارج میں وجود حقیقی دراصل فقط خدا کی ذات کو حاصل ہے۔ عالم کو وجود خارجی عطا کیا گیا ہے۔ لیکن یہ وجود نمود بے بود سے زیادہ نہیں تاہم یہ نمود ایسی نہیں جو ہمارے دہم و تخیل پر منحصر ہو۔ بلکہ اپنے آپ موجود ہے۔ اس کی مثال شعلہ سجالہ کی سی ہے۔ جیسے ایک لکڑی کو لیں اور اس کے ایک سرے کو آگ لگا دیں اور وہ جل کر دکھنے لگے۔ اور پھر لکڑی کے دوسرے سرے کو پکڑ کر تیزی سے گھمائیں تو آگ کا ایک دائرہ نظر آنے لگے۔ اس نمود کو کسی طرح مستقل اور فی نفسہ قائم کر دیا جائے۔ عالم کا وجود اس دائرہ جیسا ہے۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ کسی شجہ باز نے ایک بادشاہ کے سامنے اپنے شجہہ سے ایک باغ پیدا کر دیا تھا اور اس میں پھل آگئے تھے۔ بادشاہ نے یہ سنا تھا کہ اگر شجہہ باز کو قتل کر دیا جائے تو شجہہ مستقل طور پر قائم رہتا ہے چنانچہ شجہہ باز کو قتل کر دیا گیا۔ اور باغ قائم رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ باغ اب تک موجود ہے۔ اور اس میں پھل آتے ہیں یہی حال اس عالم کا ہے۔ کہ عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور



محض نمود ہے۔ لیکن بذات خود قائم اور مستقل ہے۔

شیخ مجدد کو اس پر اصرار ہے کہ عالم کو اپنے صانع بے چوں کے ساتھ  
سوائے اس کے کوئی اور نسبت نہیں کہ عالم اس کا مخلوق ہے۔ اور اس کے  
پوشیدہ کمالات پر دلیل ہے۔ اس حکم کے سوائے جتنے حکم ہیں یعنی اتحاد عینیت  
احاطہ معیت وغیرہ سب سکر وقت اور غلبہ حال پر مبنی ہیں وہ سالک جو صحو  
سے بہرہ یاب ہیں ان علوم سے بیزار ہوتے ہیں انہیں بھی اثنائے راہ میں  
یہ معارف حاصل ہوتے ہیں۔ آخر کار وہ ان معارف سے گذر جاتے ہیں اور  
علوم شریعت کے مطابق اس پر ایراد کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عالم اور خدا  
کے مابین اتحاد عینیت کا اثبات کرنا بڑی سخت غلطی ہے۔ یہ غلطی اسی قسم  
کی ہے۔ جیسے کوئی صاحب کمال اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرنے کے لئے  
ایسے حروف اور آوازیں ایجاد کرے جو اس کے کمالات پر دلیل ہوں۔ اور کوئی  
یہ کہے کہ یہ حروف اور یہ آوازیں اس موجد کا عین ہیں۔

انسان کی نسبت شیخ مجدد کہتے ہیں کہ انسان اصل میں عبارت ہے۔ روح  
سے۔ اور روح عالم امر سے تعلق رکھتی ہے۔ یعنی اس کے وجود کی نوعیت

۱۔ کتبات اسہانی دترم مکتوب مکتبہ کتبات ام ربانی مکتوب مکتبہ  
۲۔ عالم خلق وہ کائنات ہے جس میں ترتیب و تدریج ہے۔ یہ امتیاز اس آیت قرآنی پر مبنی  
ہے قل الروح من امر ربی۔ اس کی تعبیر یہ ہے کہ روح عالم خلق سے تعلق نہیں رکھتی  
عالم خلق کائنات مادی پر مشتمل ہے۔ بلکہ وہ دوسرے عالم یعنی عالم امر سے تعلق رکھتی ہے  
عالم خلق فی الطور تخلیق مہیا ہے۔ کائنات مادی عالم ترتیب و تدریج ہے۔ اس میں  
اشیاء بالترتیب اور زمانہ کے اندر وجود کی صورت اختیار کرتی ہیں۔ اور روح ایسی  
نہیں جس کا تعلق فی الطور خلق مہیا کے عالم سے ہے۔ اس امتیاز میں ایک  
اشارہ استدلالی فلسفہ کی طرف پایا جاتا ہے۔ جس کی مدد سے محسوس زمانی ہے  
اور مقبول فہر زمانی۔ مقابلہ کردہ ذرا اول مکتوب مکتبہ



مختلف ہے۔ عالم کے وجود سے جو عالم خلق میں داخل ہے۔ وہ اپنی ذات سے بے چہرہ و بے چگون ہے۔ یعنی ایک یکتا و یگانہ ہستی ہے۔ اور اس کی توجہ یہ نہیں کر سکتے۔ یعنی کسی دوسری ہستی سے متفرع نہیں کر سکتے۔ اس کا اپنا طبعی رجحان اللہ کی رضا جوئی کی طرف تھا۔ لیکن اسے عالم خلق سے متعلق کر دیا گیا۔ یعنی اسے جسم دے دیا گیا۔ اس سے اس میں کچھ نئے صفات یعنی طبعیان و سرکشی پیدا ہو گئے۔ اور وہ اس کی محتاج ہو گئی کہ اس کا تصفیہ اور تزکیہ کیا جائے۔ اور اس کے طبعی رجحان کو قوت پہنچائی جائے۔ یہی سرکشی ہے۔ جو تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے۔ ایسی حالت میں وہ نیکیوں سے متنفر اور برائیوں کی طرف مائل ہوتی ہے۔ اسی حالت کو نفس مارہ سے تعبیر کیا جاتا ہے مگر اس سرکشی کے باوجود اس میں طبعی استعداد ہے۔ کہ برائیوں پر غالب جائے تزکیہ پا کر رفتہ رفتہ اس ندامت اور علامت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس حالت کو نفس لوامہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس سے ترقی کر کے ایک اور درجہ ہے جسے حاصل کرنے کے بعد وہ خدا کے احکام سے اتنی مناسبت پیدا کر لیتی ہے

#### ۱۔ مبادی و معاد ص ۱۹

۱۔ شیخ مجددہ خدا کی اختیاریت پر بہشت متحرک میں کہیں کہ جبر کو ماننا کفر ہے  
اولاً اس بناء پر کہ قرآن میں صرف موجود ہے لمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر  
یعنی جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہ جائے۔ (۲۹: ۱۸) مقابلہ کرو کتابات  
و قرآن مکتوب ص ۱۸۵، ثانیاً اس بناء پر کہ قرآن میں وارد ہے لا یكلف اللہ نفساً  
القدر معہا یعنی اللہ پاک اس سے زیادہ کسی پر ذمہ داری نہیں رکھتا جس کی میں  
طاقت ہے۔ (۲: ۲۸۶) مقابلہ کرو کتابات و قرآن مکتوب ص ۱۸۵، ثانیاً اس  
بناء پر کہ اسلام اور عقل دونوں کی رو سے مستحسن و مذموم ہونے کے مصداق  
ہیں۔ اور اسی لئے بڑا اور سزا کے مستوجب ہیں۔ کتابات و قرآن مکتوب  
ص ۱۸۵، اس مسئلہ پر وہ علم کلام اور استدلال عقلی کی بناء پر مکتوب ص ۱۸۵ و قرآن  
میں مفصل بحث کرتے ہیں۔



کہ کسی امر کا بجا لانا اور کسی نہی سے بچنا اس پر گراں نہیں رہتا۔ ارتقاء سے  
روحانی کے اس درجہ کا نام نفس مطمئنہ ہے۔ اور یہی انسانیت کی تکمیل  
ہے یہی انسان کی نہایت قصویٰ ہے۔ اور یہی تخلیق انسانی کا مقصود  
ہے۔ اسی کے حصول کا نام مقام عبودیت ہے۔ مقام عبودیت اس  
وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان ماسواء اللہ کی گرفتاری سے  
پوری طرح آزاد ہو جائے۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ محبت الہی  
مقصود بالذات نہیں بلکہ ماسواء اللہ سے علائق کے قطع ہونے اور  
مقام عبودیت پر فائز ہونے کا ایک ذریعہ ہے۔ شیخ مجدد کے نزدیک  
انسان اور خدا کے مابین عبود اور معبود کی نسبت ہے۔ عبودیت کے  
معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی ساری زندگی رضائے الہی کے مطابق  
ڈھالے۔ اور اوامر و نواہی کو صرف اس لئے پورا کرے کہ وہ اُس کے  
احکام ہیں۔ انسان اور خدا کے مابین ایک اور بھی نسبت ہے یعنی معرفت  
معرفت کے معنی صرف یہ ہیں کہ انسان خدا کو جانے میں اپنے عجز کا  
اعتراف کرے۔ جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا قول ہے العجز عن  
درك الا دبرك ادراكك مھنو سجعانہ من لم یحصل  
للخلق الیہ سبیلا الا بالعجز عن معرفتہ یعنی خدا کو سمجھ سکتے  
اپنے عجز کا اعتراف ہی اس کی صحیح معرفت ہے۔ پاک ہے وہ ذات جس نے  
مخلوق کے لئے کوئی راہ اپنی جانب بجز معرفت سے عاجز ہونے کے پیدا  
نہیں کی ہے



# باب دوم

شیخ مجتہد کے تصور توحید کی مقبولیت



توحید اسلام کا امتیازی عقیدہ ہے۔ متصوفین نے اسے وحدت وجود  
 کی صورت دی۔ تصوف کا اثر اسلامی معاشرت میں اس درجہ سمرايت کر گیا کہ  
 وحدت وجود ایک مسلم عقیدہ بن گیا۔ اس نے تمام اسلامی سوسائٹی کو از سر تا پا  
 متاثر کر دیا نہ صرف یہ شعور مذہبی شعور اخلاقی پر اثر انداز ہوا بلکہ اعمال پر  
 اثر انداز ہوا۔ اعمال سے گذر کر یہ شعور جمالی پر اثر انداز ہوا۔ اسلام کے  
 شعر و ادب اور فلسفہ و حکمت پر بھی اثر انداز ہوا۔ یہاں تک سمجھا جانے  
 لگا کہ یہی وہ حقیقت تھی جس تک انسان کی رسائی ممکن تھی۔ بلکہ دراصل  
 تعلیم اسلام کا حقیقی مفہوم یہی تھا۔ اور یہی وہ حقیقت تھی جو ارباب طریقت اور  
 بڑی بڑی شخصیتوں پر منکشف ہوئی تھی۔ اور کشف و شہود سے بلا واسطہ  
 حاصل ہو جاتی تھی۔ پس تاریخ اسلام میں یہ ایک عظیم الشان واقعہ ہے۔ کہ  
 شیخ مجدد جیسے شخص نے جو بہ اعتبار عالم دین اور صاحب باطن ہونے کے  
 ایک مسلمہ حیثیت رکھتے ہیں۔ وحدت وجود کو نقد و نظر کے لئے اختیار کیا اور  
 جانچنے اور پرکھنے کے بعد اس شدت سے اس کی تنقیض و تغلیط کی۔ اور  
 ایسی آزادی سے اس کی غلطیوں کو واضح کیا۔ اور کشف و شہود کی وقعت



کا جس پر وحدت وجود مبنی تھا۔ اس قدر شد و مد سے انکار کیا کہ اس کا حق ادا کر دیا۔ اس سے بھی بڑھ کر انہوں نے توحید کا ایسا تصور پیش کیا جو وحدت وجود سے بالکل متضاد تھا۔ اور اس پر شدت سے اصرار کیا کہ وحدت وجود نہیں بلکہ خود ان کا تصور توحید صحیح اسلامی تصور ہے۔ اور یہی وہ تصور ہے جو رسول اللہ پر اتری ہوئی وحی سے ماخوذ ہو سکتا ہے۔ اس باب میں شیخ مجدد نے تصوف اسلامی کا رُخ پھیر دیا۔ اور اسے اسلام کی اصلی تعلیم کے بہت قریب پہنچا دیا۔ یہ ایک انقلاب تھا۔ اور ان کے خیالات اس سرعت کے ساتھ پھیلے کہ خود ان کی زندگی میں عالم اسلام کے کثیر حصہ نے انہیں مجدد تسلیم کر لیا۔

اہل تصوف میں سے بہت شاذ ہے کہ کسی نے مسئلہ توحید میں شیخ مجدد سے اختلاف کیا ہو۔ کہہ سکتے ہیں کہ نقشبندی مجددی طریقہ میں کوئی آواز اس کے خلاف نہیں اٹھی۔ گو آثار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے طریقوں کے متصوفین وحدت وجود پر قائم رہے۔ لیکن کسی نے یہ جرات نہیں کی کہ شیخ مجدد کی تخلیط یا تردید کرتا۔ اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے۔ کہ پہلا شخص جس نے اس بحث پر تقریر کی وہ شاہ ولی اللہ ہیں۔ جو شیخ مجدد کے قریباً ایک صدی بعد ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب ایک بڑے سرکردہ عالم دین اور صاحب باطن شخص شمار ہوتے ہیں۔ شاہ صاحب نے قریباً ۱۱۷۷ھ میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام فیصلہ وحدت الوجود والشہود ہے اس رسالہ میں جو مکتوب مدنی کے نام سے مشہور ہے۔ شاہ صاحب نے ابن عربی اور شیخ مجدد کی مسئلہ توحید میں تطبیق کی ہے۔ یعنی یہ بتایا ہے۔



کہ حقیقتاً ان دونوں صاحبوں کے خیالات میں کوئی فرق نہیں۔ اور ان کی نزاع فی الواقعہ نزاع لفظی ہے۔ اس تطبیق کی ابتدا شاہ صاحب نے اس دعویٰ سے کی ہے کہ مجھے تطبیق کا علم عطا کیا گیا ہے۔ ان کے بیان سے تبادر ہوتا ہے کہ وہ یہ تقریر بر بنائے کشف نہیں کر رہے۔ کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ میں ابن عربی اور شیخ مجتہد کے بیانات کو سامنے رکھ کر ایک حکم کی حیثیت سے تقریر کر رہا ہوں۔ اور یہ دونوں بزرگوں کے بیان کی فقط توجیہ ہے۔ شاہ صاحب کی سعی تطبیق سے بہت بڑی بحث پیدا ہو گئی جو مدت تک جاری رہی اس کی تفصیل یہ ہے۔

شاہ ولی اللہ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ذوق صحیح

سے ادراک ہوتا ہے کہ وجود ایک شے ہے قائم

بنفسہ اور مقوم بغیرہ۔ یہ وجود منبسط ہے۔ جو صور موجودات اختیار کر لیتا ہے۔ اس وجود میں تنزلات واقع ہوتے ہیں۔ وجود منبسط کے تنزلات دو قسم کے ہیں۔ ایک علمی دوسرے عینی۔ پہلے دو تنزلات علمی ہیں۔ اور بعد کے عینی۔ وجود منبسط کا پہلا تنزل تجلی بنفسہ ہے۔ یہ ایک ایسی کلی شان ہے جس میں اجمالاً سب کچھ موجود ہے۔ دوسرا تنزل تفصیلی ہے جس میں تنزل اولیٰ کے اجمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ تنزلات علمی کے بعد تنزلات عینی ہیں۔ جن میں اجمال نہیں ہو سکتا۔ بلکہ تفصیل لازم ہے صوفیاء کے نزدیک حقائق کمالات تلبسات و شئون و اعتبارات ہیں۔ اسی وجود منبسط کے پس جس وقت وہ بہ حیثیت متلبس کے جانا جاتا ہے۔ تو وہ ممکن ہوتا ہے۔ اور جب وہ بہ حیثیت متلبس کے جانا جاتا ہے۔ تو وہ واجب



ہوتا ہے۔ مثلاً موم جس سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی مختلف صورتیں بنائی گئیں۔ لیکن وہ موم بحال خود موجود ہے۔ اسی نے مختلف صورتیں اختیار کر لی ہیں، یہ صورتیں فقط مثالیں ہیں، ان کا وجود موم کا غیر نہیں ہے۔  
 دوسرے مقام پر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ وجود منبسط محسوس اور معقول میں مشترک ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کی بناء پر وہ معدوم سے جدا ہے۔ وہ وجود لا بشرط ہے۔ وہ حیولی ہے۔ تمام موجودات کا۔  
 دوسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط لا ہے۔ جیسے انسان اور فرس اور تیسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط ہے جیسے ارسطو اور یہی وحدت وجود ہے۔

جس چیز کا نام وحدت شہود ہے۔ وہ یہ ہے کہ اسماء ثنوں منعکس ہو گئے ہیں۔ اعدام متقابلہ میں اور اس طرح ممکن وجود میں آگیا۔ لیکن استعارے اور تشبیہ سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو اس کے معنی فقط یہ نکلتے ہیں۔ کہ واجب کامل ہے۔ اور ممکن، ناقص اور ضعیف اور یہ حقیقت اور یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء صفات ہیں۔ جو مرتبہ علم میں متمیز ہو گئے ہیں۔ یا یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء صفات ہیں جو اعدام متقابلہ میں منطبع ہو گئے ہیں۔ بعینہ ایک ہی بات ہے۔ ان میں اگر کچھ فرق ہے بھی تو وہ اتنا کم ہے کہ تفتیش کرنے والے اسے خاطر میں نہیں لاتے۔ پس شیخ مجدد کا یہ سمجھنا کہ وحدت وجود اور وحدت شہود میں متباہن ہے۔ تسامح محض

۱۳۱۱ فیصلہ: وحدۃ الوجود والشہود ص ۱۱۲

ص ۱۱۲ سطر ۱۱ تا ۱۲

۱۳۱۱ " " " " ص ۱۱۲

۱۳۱۱ " " " " ص ۱۱۲

۱۳۱۱ " " " " ص ۱۱۲



ہے۔ ابن عربی بھی یہی سمجھتے ہیں۔ اور وحدت وجود اور وحدت شہود میں  
محض نزاع لفظی ہے۔ وحدت شہود سے مراد صرف یہ ہے کہ واجب  
کے کامل ہونے ممکن کے ناقص اور پتہ ہونے پر اصرار کیا جائے۔ اور  
اس اعتبار سے بھی ابن عربی شیخ مجدد کے مطابق ہیں۔ ابن عربی مانتے  
ہیں کہ ممکن ناقص اور پتہ ہے۔ اور کمال ذات واجب ہی کو حاصل ہے  
خواجہ میر ناصر لیکن شیخ مجدد کے ماننے والے متصوفین  
نے اس کو قبول نہیں کیا۔ چنانچہ خواجہ میر ناصر

عندلیب نے اپنی کتاب نالہ عندلیب (۵۲۵ھ) میں وحدت وجود  
کی تغلیط کی اور کہا کہ حقیقت کے اعتبار سے وحدت وجود سراسر غلط  
ہے اور وحدت شہود قرین صواب ہے۔ گو حال و کیفیت کے اعتبار سے  
دونوں کا منشاء ایک ہو۔ یعنی ماسواء سے نظر کا ہٹ جانا۔ اس تقریر کو  
ان کے بیٹے خواجہ میر درد نے پہلے اپنی کتاب واردات درد (۶۰۵ھ)  
میں اور پھر علم الکتاب میں جو واردات کی شرح میں لکھی گئی ہے توضیح  
مزید کی ہے۔ واضح ہو کہ ان دونوں بزرگوں کی تقریر کشف و شہود پر مبنی  
ہے۔ اور خواجہ میر درد اپنی کتابوں کو فقط یہ بلفظ الہامی فرماتے ہیں  
خواجہ میر درد فرماتے ہیں کہ وحدت وجود

خواجہ میر درد

کے نقطہ یہ معنی ہیں کہ موجود بالذات صرف  
وہی ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ واجب اور ممکن کی ماہیت ایک ہے۔ اور  
عبد اور معبود ایک دوسرے کا عین ہیں۔ اور خدا کی طبعی کی طرح اپنے

۱۵ فیصلہ وحدت الوجود و الشہود ص ۱۵

۱۵ نالہ عندلیب ص ۱۵۲ و علم الکتاب ص ۱۸۳

۱۵ علم الکتاب ص ۹۲



افراد میں موجود ہے۔ کیوں کہ یہ سراسر زندگی ہے۔ اور اس معنی میں وحدت وجود کا عقیدہ اکابر صوفیہ کے مفہوم کو نہ سمجھنے پر مبنی ہے۔ مذہب میں توحید وجودی کی باریں معنی کوئی اہمیت نہیں۔ کہ وجود، موجودات میں ساری ہے۔ کیونکہ کثرت میں وحدت جو عوام کی زبان پر ہے۔ اور ہر سند وجودی بھی اس پر گفتگو کرتا ہے۔ اس کے لئے ایمان کی بھی شرط نہیں بالکل قبضل مسئلہ ہے۔ جو ذرا سمجھانے سے سمجھ میں آ جاتا ہے۔ لہذا انبیاء کی بعثت کا مقصود نہیں ہو سکتا۔

دوسرا مسئلہ وحدت شہود ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات واجب کے بغیر موجودات ممکنہ کا وجود نہیں ہو سکتا۔ اور موجودات اسی ایک ذات کے نور سے موجود ہیں۔ اکثر ناواقف جو شیخ مجدد کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھے اپنے گمان میں نہیں ظل کا قائل سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ان کی یہ تحقیق وسط سلوک میں تھی۔ اکثر صوفیہ کھام ناتمام جو اپنے زعم میں اپنے آپ کو عارف کامل سمجھتے ہیں شیخ مجدد کی تصانیف کو دیکھ کر جن میں اثبیت اور ہمہ ازوست کا بیان ہے۔ خیال کرتے ہیں کہ وہ حقیقت سے ناواقف تھے۔ اور کیوں کہ مسئلہ توحید بہت مشکل ہے۔ وہ ان پر پوری طرح منکشف نہیں ہوا تھا۔ مگر وہ یہ نہیں سمجھتے کہ من عند اللہ کے مطابق ہمہ ازوست کی تصدیق وحی سے ہوتی ہے اس لئے ہمہ ازوست غلط ہے اور ہمہ ازوست صحیح ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ وحدت وجود کا عقیدہ نفس الامر کے اعتبار سے باطل



ہے وحدت شہود و حق ہے۔ لیکن کیفیت اور حال کے اعتبار سے دونوں کا مقصود ایک ہی ہے۔ یعنی قلب کا ماسوا کی گرفتاری سے آزاد کرنا پس اگر کوئی ان دونوں کیفیات میں سے کسی ایک سے یا دونوں سے مشرک ہو جائے تو ایک ہی بات ہے۔ وحدت وجود اور وحدت شہود دونوں مسائل بعد میں پیدا ہوئے ہیں۔ وحدت وجود میں عقل و نظر کے مطالبہ کو پورا کرنے کے لئے آیات و احادیث کو موڑ توڑ کر بیان کیا ہے۔ اور یہ تکلف اسے مذہب کے مطابق ثابت کرنے کی سعی کی ہے۔ اور وحدت شہود میں نظر آیات و احادیث پر ہے یہ تکلف عقل و استدلال کو ان کے مطابق ثابت کرنے کی سعی کی ہے۔ اکثر صوفیہ وجود یہ اپنے عقل و وجدان کے تابع ہیں۔ اور مرتبہ اول میں اپنی تحقیق پر اعتماد رکھتے ہیں۔ اور فقط مرتبہ ثانی میں عقل کے ضمن میں رسول کی کمزور تبعیت کرتے ہیں اور آیات و احادیث کو اپنے مذاق کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ گویا حقیقت میں شریعت سے انہیں کوئی سروکار نہیں۔ جو کچھ اپنی عقل و احساس سے معلوم ہوتا ہے وہ ان کے نزدیک ثابت ہے۔ اور شریعت محمدیہ کا اتباع بذات خود ان کے پیش نظر نہیں۔ وہ اپنے خیال میں گمان رکھتے ہیں کہ ہم نفس واقعہ کا اور اک کر رہے ہیں۔۔۔۔۔۔ اور ہمارا مقصود اس امر کی تحقیق کرنا ہے کہ فی الواقعہ ممکن عین واجب ہے۔ یا اس کا غیر۔ اور مخلوق عین خالق ہے۔ یا اس کا غیر۔ اور اس امر کے سمجھنے میں ان کی اپنی عقل ان کا مقتدا ہے۔ اور وہ دلائل عقلی سے اپنی راہ چلتے ہیں۔ اور شخصی ایمان کو یہ تکلف اپنے ساتھ گھسیٹے لئے چلے جاتے ہیں۔۔۔۔۔۔ اور



بیشتر صوفیہ شہود یہ برتبہ اول تابع شرع ہیں۔ اور اصل میں شریعت کے مطابق اعتقاد رکھتے ہیں۔ اور برتبہ ثانی شرع کے ضمن میں جس قدر اپنی عقل کو دخل دے سکتے ہیں دیتے ہیں۔ . . . . . گویا درحقیقت انہیں عقل سے کوئی سروکار نہیں۔ بلکہ جو کچھ خدا اور رسولؐ نے فرمادیا ہے وہ ان کے نزدیک متحقق ہے۔ . . . . . وہ دل میں بھی یقین رکھتے ہیں کہ جس چیز کی خبر خدا اور رسولؐ نے دی امر واقعہ وہی ہے۔ اور ہمارا مقصود یہ نہیں کہ تحقیق کریں کہ واجب اور ممکن ایک دو سرے کے عین ہیں یا غیر۔ . . . . . یہ لوگ نور ایمان میں اپنا راستہ طے کرتے ہیں۔ اور شخصی عقل کو بہ تکلف اپنے ساتھ گھسیٹے لئے چلے جاتے ہیں بلکہ

پس ہمیں توحید محمدی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اور وہ یہ ہے کہ خداوند قدیم اور موجود بالذات ہے اور موجودات سے خارج میں ہے۔ نہ کہ وجود کلی طبعی کی طرح ان کے ضمن میں جتنی یہ ہے کہ وجود باری بنفس خود قائم ہے۔ معہ اپنی صفات کے جو اسکے کمالات ہیں۔ اور موجودات ممکنہ کے پیدا ہونے سے اس کی ذات میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا۔ ان کے نابود ہونے سے کوئی کمی نہیں ہوتی۔ کان اللہ لم یکن معہ شیئی۔ الآن کما کان ۱۰

۱۰ علم الکتاب ص ۹۰ تا ۹۱

۱۱ علم الکتاب ص ۹۲ - ۹۳ میں علامہ میر محمد یوسف بگرامی انوار الیقین میں اصل النایت کے نام سے لکھا۔ میں میں اسی اختلاف پر اس میں براہ راست شامل ہونے بغیر بحث کی ہے۔ وہ اپنی تقریر کی بناء قرآن اور حدیث پر کہتے ہیں۔ اور وحدت وجود کی تردید یہ ہرگز کرتے ہیں۔ خدا کا شہود جس صوفیہ وجود یہ اس زندگی میں ہی ہے۔ اسلام کی رو سے حلال ہے۔ یہ رسالہ دونوں



## مولوی غلام محیی

خواجہ میرزا ناصر عندلیب اور خواجہ

میر درد کی تقریر میں روئے سخن خصوصیت

کے ساتھ شاہ ولی اللہ صاحب کی طرف نہیں۔ لیکن مولوی غلام محیی نے علی الاعلان مرزا مظہر جان جاناںؒ کے ایماء سے شاہ ولی اللہ کی تردید پر قلم اٹھایا۔ اور سکتہ اللہ میں رسالہ کلمۃ الحق لکھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کا یہ کہنا کہ وحدت وجود اور وحدت شہود حقیقت اشیاء اور حادث و قدیم کے مابین ربط کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔ سراسر غلط ہے۔ ان دونوں مسئلوں کے درمیان کوئی تطابق کسی طرح ممکن نہیں۔ کیونکہ وحدت وجود کی بناء عالم اور موجد عالم کے مابین عینیت پر ہے۔ اور وحدت شہود کی

بقیہ ص ۱۳ مسئلوں کے قرآن وحدیث سے اخذ ہونے پر ایک سیر حاصل بحث اور تبصرہ ہے۔ ہر کیف اگرچہ رسالہ بنایت عالمانہ ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی گئی۔ اس کا ایک ہی نسخہ ہے۔ جو مصنف کے اپنے قلم لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی لائبریری کے سبجان اللہ سیکشن میں محفوظ ہے۔

مولوی غلام محیی (۱۱۹۵ھ) علوم عقیدہ اور مذہب کے بڑے لامل تھے۔ پہلے وہ کھنویں درس دیا کرتے تھے۔ انہوں نے بہت سی شرحیں اور حاشیہ فلسفہ کی کتابوں پر لکھے ہیں۔ آخر کار فلسفہ سے دست بردار ہو کر انہوں نے راہ سلوک اختیار کی۔ اور مرزا صاحب کے ہاتھ پر جمعیت کی۔

مرزا صاحب (۱۲۵۷ھ) تین واسطوں سے شیخ مجدد کے مرید ہیں۔ اور اپنے زمانہ کے سب سے بڑے متفرد ہیں حقیقتاً سہراں مرزا صاحب ہی کے واسطے سے جو سلسلہ پھیلا اس میں سلوک مجتہدی بہ اتہام و کمال محفوظ ہوا ہے۔ انہیں شیخ مجدد سے بہت بڑی عقیدت تھی۔ وہ ایک متعصب شیعوں کے ہاتھ سے شہید ہوئے۔ مجھے انہوں نے مرنے سے پہلے سنا کر دیا تھا۔



رو سے واجب اور ممکن کے درمیان غیریت محض ہے۔ اولاً یہ کہ حقائق اشیاء  
 وجودیوں کے نزدیک اعیان ثابتہ یعنی اسماء و صفات کے تعینات ہیں اور  
 وحدت شہود کی رو سے جو شیخ مجدد کا مذہب ہے۔ حقائق ممکنات عکوس  
 ہیں۔ اسماء و صفات کے جو ان کے اعدام متقابلہ میں منطبع ہو گئے ہیں۔  
 ان دونوں مذہبوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلے کے اعتبار سے ممکنات اسماء  
 و صفات کے عین ہیں۔ دوسرے کے اعتبار سے وہ اسماء و صفات کے  
 غیر ہیں۔ کیونکہ وہ ظل ہیں اسماء و صفات کے اور ظل اصل کا عین نہیں  
 ہوتا۔ ثانیاً یہ کہ شاہ ولی اللہ کا یہ کہنا کہ اس باب میں شیخ مجدد کو تسامح  
 ہوا۔ سراسر غلط ہے کیونکہ شیخ مجدد کو واجب اور ممکن کی غیریت پر اصرار  
 یلغ ہے۔ اُن کی عینیت کو وہ اطا د و زند قہ سمجھتے ہیں، اور اس اصرار  
 سے اُن کے مکتوبات بھرے پڑے ہیں۔ ثالثاً یہ کہ وحدت وجود کی رو  
 سے خدا کی ذات میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اور وہی ذات بصورت  
 تعینات عالم بن جاتی ہے۔ اور وحدت شہود کی رو سے عالم کی تخلیق  
 سے خدا کی ذات میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ وہ بحال خود موجود رہتا  
 ہے۔ جو کوئی ان دونوں مذہبوں کے بیان پر پوری طرح غور کر لیا  
 اس کی سمجھ میں آ جائے گا کہ ان دونوں مذہبوں میں اتنا بڑا فرق  
 ہے کہ نہ تو ایک کو دوسرے پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ اور نہ ان دونوں  
 میں کوئی تطابق ممکن ہے۔ علاوہ ازیں مولوی غلام محیی کی تقریر سے  
 متاثر ہوتا ہے کہ انہیں شاہ ولی اللہ پر یہ اعتراض بھی ہے کہ چونکہ وہ  
 وحدت شہود کے متعلق بر بنائے کشف تقریر نہیں کر رہے۔ لہذا انہیں



حق نہیں کہ وہ وحدت شہود سے انکار کریں یا اس کی نسبت کہیں کہ وہ درحقیقت وحدت وجود ہی ہے۔ اس کی تائید ان کے مرشد مرزا مظہر کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے کلمۃ الحق کی تقریظ کے طور پر لکھا ہے۔ اور نیز شاہ غلام علی صاحب نے (سلسلہ ۱۲ ص ۵) جو مرزا مظہر کے جانشین ہیں۔ بوضاحت تمام یہ لکھا ہے کہ وحدت وجود اور وحدت شہود کشف کے دو جدا جدا مقام ہیں۔ جو اہل سلوک ان مقامات سے گزرے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ ان کی تطبیق محال ہے۔ یعنی شاہ غلام علی صاحب کے نزدیک بھی شاہ ولی اللہ مقام وحدت وجود سے آگے نہیں بڑھے اور مقام وحدت شہود تک نہیں پہنچے۔

شاہ رفیع الدین صاحب  
شاہ ولی اللہ صاحب کے بیٹے ہیں۔

(سلسلہ ۴ ص ۱) اس کے بعد ایک ضخیم کتاب دمع الباطل کے نام سے مولوی غلام یحییٰ کے جواب میں تحریر کی ہے۔ مسئلہ متنازعہ فیہ کے متعلق شاہ رفیع الدین کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ وحدت وجود اصولی مسئلہ ہے۔ یہی حقیقت اسلام ہے۔ اور اسے ہی اکابر صوفیاء نے اختیار کیا ہے۔ اور وحدت شہود نیا نظریہ ہے۔ جسے شیخ مجدد نے بیان کیا ہے۔ اور وہ ابن عربی

کلمۃ الحق ص ۲ و ۳

شاہ رفیع الدین صاحب شاہ ولی اللہ صاحب کے چھوٹے بیٹے ہیں۔ اردو میں قرآن کے سب سے پہلے مترجم ہیں۔ اور بڑے مشہور معلم ہیں۔ انہوں نے اپنے والد کی وحدت وجود اور وحدت شہود میں تطبیق کرنے کی کوشش کی۔ عایت میں مولوی غلام یحییٰ کے خلاف "دمع الباطل" لکھی ہے۔ اور ان کا استدلال اپنے والد کے ایک شاگرد شاہ شرف الدین صاحب کی لکھی ہوئی نصوص الحکم کی تفسیر پر مبنی ہے۔

دمع الباطل ص ۲۵

ص ۲۵



کی تقریر کو نہیں سمجھے اور یہ خیال کیا وحدت وجود وحدت شہود سے کلیتہً مختلف ہے۔ اندریں صورت صحیح طریقہ یہی ہے کہ وحدت وجود کو اصولی مسئلہ مان کر وحدت شہود سے اس کی تطبیق کی جائے جیسا شاہ ولی اللہ صاحب نے کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین صاحب نے اس بحث پر کچھ زیادہ روشنی نہیں ڈالی اور ان کی یہ تمام سعی دراصل اپنے والد کی تائید میں ایک گرم بحث سے زیادہ نہیں ہے۔

شاہ سید احمد بریلوی اس سلسلہ میں شاہ سید احمد بریلوی نے بھی برہنات کشف و شہود

وحدت وجود پر تقریر کی ہے۔ یہ تقریر صراط مستقیم (۱۳۳۳ھ) میں

۱۔ دفع ابطل مسئلہ ۱۳۱۱ تا ۱۳۱۲

شاہ اسماعیل شہید (رحمۃ اللہ علیہ) نے بھی جو شاہ ولی اللہ صاحب کے پوتے بہتے ہیں۔ وحدت وجود اور وحدت شہود کی تطبیق میں حقیقت کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔ اور اس کا اقرار کیا ہے کہ میری یہ تقریر کشف و شہود کی بنا پر نہیں۔ (مبعقات ص ۱۲) ان کی رائے بھی یہی ہے کہ اس بحث میں حق ابن عربی کی طرف ہے۔ اور شیخ مجد کو تسامح واقع ہوا ہے شاہ اسماعیل سمجھتے ہیں کہ ان کے نظریہ کے مطابق وہ مشکلات جو وحدت وجود میں نظر آتی ہیں۔ باقی نہیں رہیں۔ ان کا نظریہ درج ذیل ہے۔ جو برکے کا آخری مسلک ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب خدا نے جہاں کو وہ بادشاہ علی الاطلاق کی حیثیت سے حکومت کر کے تو اس نے اس کائنات کو بہترین نظام کے ساتھ پیدا کیا۔ عالم وجود ہمارے لئے ایک دائمی وجود ہے۔ وہی اور خیالی نہیں بلکہ حقیقت میں وہ دائمی نہیں وہ محض خدا کے خیال میں ہے۔ (مبعقات ص ۱۴)

۲۔ تا ۱۳۱۲) یہی وہ نظریہ ہے جسے مکمل طور پر ۱۳۱۲ء میں کثرت فی الوجود سے کہتا ہے۔ اور اس میں اور وحدت وجود میں امتیاز کرتا ہے۔ لیکن شاہ اسماعیل شہید بعین شاہ سید احمد کے کردہ میں داخل ہو گئے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ وحدت وجود کے متعلق انہوں نے اپنے اس عقیدہ کو بدل دیا۔ (صراط مستقیم ص ۱۵)



موجود ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب متصوف پر نسبت عشقی غالب ہوتی ہے اس کے رستہ سے حجابات ہٹ جاتے ہیں۔ اور خدا سے تقرب اور ہیکلامی کی خواہش زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ اس کیفیت کا غلبہ اسپر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اس ضمن میں وہ مقام فنا و بقا پر فائز ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر اس کی مثال ایسی ہوتی ہے جیسے — لوہے کو آگ میں ڈال دیں تو آگ کے اثرات اس میں اس حد تک سرایت کر جائیں گے کہ اس میں آگ کے تمام خواص پیدا ہو جائیں گے۔ اور وہ بالکل آگ معلوم ہونے لگے گا۔ اور اس کے بارے میں تمام وہ خصوصیات صادق آنے لگیں گی جو آگ کے بارے میں صحیح ہیں۔ اور اس حالت میں اگر اس لوہے کے زبان ہوتی تو وہ بھی یہی دعویٰ کرتا کہ میں آگ ہوں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ لوہا آگ نہیں بن گیا۔ بلکہ لوہے کا لوہا ہی ہے۔ یہی حال سالک کا ہے۔ جب اسپر خدا کی محبت غالب ہوتی ہے۔ اور بالکل مغلوب الحال ہو جاتا ہے۔ تو وہ بھی "انا الحق" اور "لیس فی جبتی سوا اللہ" کی قسم کے کلمات زبان پر لاتا ہے۔ اس کے بعد اگر ایک دوسرے مقام پر اسے ترقی ہو جائے۔ تو اسپر ایک اور کیفیت وارد ہو جاتی ہے۔ اور وہ بے انتہا وسعت اور فراخی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس حال میں تمام حقائق کونیہ اور موجودات امکانیہ خدا کی ذات میں نابود اور مضمحل ہو جاتی ہیں۔ اور وہ نسبت جو اس سے پہلے مقام پر اسے اپنے اور خدا کے مابین محسوس ہوتی تھی۔ یعنی نسبت عینیت اب خدا اور تمام موجودات کے مابین محسوس ہوتی ہے۔ اور وہ ہوالہ ول والاخو والظاهر والباطن کہنے لگتا ہے۔ مگر اولاً مقام فنا



پر پہنچنے کے لئے نفی کا شغل کرنے کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ حقیقت میں ہر چیز  
 نیست ہوگئی۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ اپنے خیال سے ہر اس چیز کی نفی کی جائے  
 جو غیر خدا ہے۔ کیونکہ حقیقتاً ہر چیز کو نیست سمجھنا خیال باطل ہے۔ اور ہر چیز  
 کا نیست ہو جانا محال ہے۔ اور — ثانیاً یہ کہ اگر مقام فنا کے بعد توحید صفاتی  
 کا شہود حاصل ہو تو سالک کو محسوس ہوتا ہے کہ تمام کثرت کا مبدا اور مقصد  
 میں ہی ہوں۔ اور محسوس کرتا ہے کہ میں اتنا فراخ ہو گیا ہوں کہ سب کائنات  
 میرے اندر سما گئی ہے۔ مگر اسے چاہیے کہ اس خیال کو خلاف واقعہ اور اس  
 مقام کے آثار میں سے تصور کرے۔ اور اسے صرف توحید صفاتی کے مقام کا  
 ظہور جانے۔ اس کے بعد سیر الی اللہ کا مقام آتا ہے۔ حاصل کلام یہ  
 ہے کہ شاہ سید احمدؒ کے نزدیک بھی جن جن اعتبارات سے بھی سالک پر  
 وحدت وجود منکشف ہو وہ حقیقت نفس الامر کی کاشف نہیں ہوتا بلکہ  
 اس کی ایک نفسی کیفیت ہوتی ہے۔ یعنی سب کچھ خدا نہیں ہو جاتا۔ دراصل  
 شاہ سید احمد صاحب وحدت وجود کی حقانیت کے بالکل خلاف ہیں اور  
 اُسے محمدین وجودیہ کی بدعت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ اس کا بہت  
 عام رواج تھا۔ اور بہت لوگ اس مسئلہ پر اُن سے سوال کرتے تھے۔ اسلئے  
 اسکے متعلق کہتے ہیں کہ اگرچہ مخلوق کی قیوم خدا کی ذات ہے۔ مگر مخلوق عین  
 حق نہیں۔ اس کی تمثیل اس کی صفات سے کرنی چاہیے۔ جیسے اس کی صفات  
 اس کی عین ہیں۔ نہ غیر بلکہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔ اسی طرح اس کی  
 مخلوقات نہ اس کی صفات کا عین ہیں نہ غیر بلکہ اُن کے مظاہر ہیں۔ پس  
 صفات اگرچہ مظاہر سے مستغنی ہیں۔ لیکن حکمت الہی کے اقتضا کے مطابق



استغنا کے باوجود مظاہر مختلفہ ہیں جن سے مخلوقات عبارت ہے۔ ظاہر ہو گئی ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد کسی بڑے متصوف نے خاص طور پر اس بحث پر قلم نہیں اٹھایا۔ اور وہ متصوفین جو طریقہ نقشبندیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ شاہ ولی اللہ کی تطبیق سے متاثر ہو کر اس باب میں متذہب ہو گئے ہیں کہ وحدت وجود صحیح ہے۔ یا وحدت شہود چنانچہ زمانہ حال کے متصوفین بھی اس مسئلہ کے متعلق خاموش ہیں۔ بعض تو دونوں مسائل میں فرق ہی نہیں کرتے اور بعض ایسے ہیں جو حسن عقیدت کی بنا پر لب کشائی نہیں کرنا چاہتے اور دونوں مسئلوں کو اپنی اپنی جگہ پر صحیح سمجھتے ہیں۔

۱۵ صراط مستقیم ص ۴۶

نوٹ۔ یہ بحث علماء ظاہر میں بھی پیدا ہوئی۔ مثلاً مولوی فضل حق خیر آبادی (۱۸۶۲-۱۹۱۲ء) نے جو اپنے زمانہ کے امام فلسفہ شمار ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک مختصر رسالہ "روض الجہود" کے نام سے لکھا ہے۔ استدلال خالص فلسفیانہ ہے۔ اس لئے یہاں وہ خارج از بحث ہے۔



## خاتمہ

مفصلہ بالا تقریر سے واضح ہوتا ہے کہ جن حضرات نے شیخ مجددی کی تنقیض یا تائید کی انہوں نے وحدت شہود کے ایک خاص معنی قرار دیئے گویا یہ سمجھا کہ وہ بھی وحدت وجود کی مثل تکوین عالم اور ذات باری سے اس کے تعلق کا ایک نظریہ ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ شیخ مجددی کے نزدیک وحدت وجود کا مفہوم فقط یہ ہے کہ وحدت وجود کا شہود جو سالک کو اپنے ارتقاء روحانی کے ایک خاص مقام پر پہنچ کر حاصل ہوتا ہے۔ جسے متصوفین نے باعتبار واقعہ وحدت وجود سمجھ رکھا ہے۔ وہ محض ان کا شہود ہے۔ یعنی ان کی ایک کیفیت نفسی ہے اور حقیقت اس کے خلاف ہے۔ یعنی وجود ایک نہیں بلکہ سالک کو طے منازل میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ "وجود" ایک ہی ہے۔ یعنی جب سالک بالا راہ اپنی نظر کو غیر خدا سے پھیرے اور خدا پر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تو اسے محسوس یہ ہوتا ہے کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں۔ سب کچھ



وہی ہے۔

جو نظریہ وجود شیخ مجدد نے پیش کیا ہے۔ اُسے وحدت شہود کہنا غلطی ہے اس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا۔ لیکن اگر کوئی نام رکھا جائے تو ثنویہ وجود یا وحدت وجود کہنا مناسب ہوگا۔

دوسری بات قابل لحاظ یہ ہے کہ وحدت وجود سے شیخ مجدد کا انکار برہان عقل و استدلال نہیں بلکہ برہانے کشف و شہود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدت وجود کا شہود ایک مقام ہے جیسے سالک پہنچتا ہے۔ اگر وہ اس مقام سے ترقی کرے اور اعلیٰ تر مقامات پر پہنچ جائے تو اُسے کشف ہو جاتا ہے۔ کہ وحدت وجود کا شہود محض ایک شہود تھا۔ وحدت وجود حقیقت نہیں۔ پس شیخ مجدد کے دعوے کا جواب برہانے کشف و شہود ہونا چاہیے تھا۔ یعنی شاہ ولی اللہ صاحب اور ان کے متبعین کو یہ بتانا چاہیے تھا کہ یا تو شیخ مجدد کا یہ بیان غلط ہے۔ کہ وحدت وجود کے شہود سے بالاتر بھی کچھ مقامات ہیں۔ یا یہ کہنا چاہیے تھا کہ اُن اعلیٰ تر مقامات سے (جن پر شیخ مجدد فائز ہوئے) بالاتر اور مقامات ہیں جہاں پہنچ کر وحدت وجود کا اذعان پھر مکمل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ مقام تعجب ہے کہ ان حضرات نے اپنی تقریر کا مبنی کشف و شہود کو نہیں بنایا۔ بلکہ عقل و استدلال کو بنایا۔ لہذا شیخ مجدد کے مذہب کی تردید، توحید وجودی سے اس کی تطبیق ایک بے نتیجہ چنیر رہ جاتی ہے۔

نیز یہ کہ شاہ ولی اللہ صاحب اور دیگر حضرات نے جو دلائل وحدت وجود کی موافقت میں بیان کئے ہیں۔ خود ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کی کوئی دلیل قابل قبول نہیں اور یہ کہ وہ تمام دلائل اس لئے ناقص ہیں کہ اُن میں وحدت نظری اور وحدت مذہبی کو مخلوط کر دیا گیا ہے۔ جو شعور متصفونانہ



کی خصوصیت ہے۔ اور شعور مذہبی کے خلاف ہے۔

سب سے پہلی بات جو قابل غور ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ سب لائل یا بعد الطبیعیات حقیقت کے لئے ہیں۔ اور ان کا منشاء یہ ثابت کرنا ہے کہ حقیقت ایک وجود ہے واحد منفرد اور عین ذاتی۔ لیکن کانسٹ کے اصول کے مطابق ہم جانتے ہیں۔ کہ حقیقت عالم کا وحدت ہونا ایک وضعی تصور ہے۔ ایک حقیقت ثابتہ نہیں ہو۔ یہ کہ حقیقت کا بحیثیت عین ذاتی کے کوئی مزید بیان عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہے۔ ان دلائل پر تفصیل غور کیا جائے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب اس دعویٰ سے ابتدا کرتے ہیں کہ وحدت وجود ذوق صحیح کے نزدیک مسلم ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ صاف اور غیر سونسطائی شعور کا یقین واحدیت کے بجائے کثرتیت پر ہے جتنی کثرتیت پر پہنچنے کے لئے بھی اسے عقل بسیط کی سخت جدوجہد درکار ہے۔ بخلاف اسکے واحدیت شعور نظری کا مطالبہ ہے۔ اور شعور نظری کی رسائی بھی واحدیت تک اتنی آسان نہیں جتنی آسان وہ معلوم ہوتی ہے۔ اور جب شعور نظری وحدت پر قائم ہو جاتا ہے تو بھی وہ بساط کے اخذ کرنے کے لئے شدید جدوجہد کرتا ہے۔ اور اس پر مجبور ہے کہ اسے ادغاناً مانے عقلاً یا استدلالاً نہیں۔ خود شاہ ولی اللہ صاحب کے باب میں بھی یہ غور طلب ہے کہ وجود واحد کیا ہے اول تو وہ احدیت معقولہ ہے۔ یعنی وہ شے جو مشترک ہے محسوس اور معقول میں کل اور جزئی ہیں۔ اور اب یہ تصور کرنے کے لئے کہ دوائیے متغایر اور متباہن حقائق کے مابین کوئی چیز مشترک ہو بھی سکتی ہے۔ عقل بسیط کی سخت جدوجہد درکار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وجود نفس الامری اور خارجی کے مابین کسی عنصر مشترک کا سمجھنا ناممکن بات ہے۔ — لہذا یہ کہ شاہ ولی اللہ صاحب



وجود واحد کو ذات بحت کہتے ہیں۔ ذات بحت سے مراد ہے۔ ایسی ذات جو ہر قسم کے تعینات سے معزا ہو۔ پھر ایسے وجود کا نہ تو ادراک ممکن۔ نہ وہ خیال میں لایا جاسکتا ہے۔ صرف نہایت ہی بسیط عقل کے نزدیک وہ متصور ہو سکتا ہے۔ پھر احدیت معقولہ اور ذات بحت دونوں کا ادراک عقل کرتی ہے۔ یعنی وہ تصورات میں رتصورات کلی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس وجود کو وحدت ذاتی یا وحدت عددی سے متصف کیا جائے۔ دراصل یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ کیا اس وجود کو وحدت ذاتی سے متصف کیا جاسکتا ہے؟ یہ ظاہر ہے کہ جب تک وہ تصورات کلی ہیں۔ جواب نفی میں ہوگا اس وجود کو وحدت ذاتی سے متصف کرنا جب ہی ممکن ہے۔ جب اس تصور کلی کو عبور نہ ہو سکے والے خلا کے اوپر سے جست کر کے ایک جزئی میں تبدیل کر دیا جائے۔ لیکن کیا کلی کا جزئی ہو جانا ممکن ہے؟ کیا ہم اتنا بھی کہنے کے حقدار ہیں کہ تصور کلی کی مثال صرف ایک ہی موجود واحد و منفرد ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ ہم یہ حق نہیں رکھتے۔ کیونکہ غور سے دیکھا جائے تو ایسا کوئی ایک وجود موجود نہیں جو اس تشکیکی مصداق ہو۔ سرسری نظر سے دیکھا جائے تو ہر وجود واقعی بالکل اس کا مصداق ہے۔ دراصل ہوتا یہ ہے۔ کہ وحدت نظری صرف وحدت نوعی تھی۔ یہ ہرگز وحدت عددی ہونے کی مقتضی نہ تھی۔ لیکن شعور مذہبی کے زیر اثر یہ وحدت عددی یعنی ایک موجود واحد اور منفرد بن گئی۔

پس یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ احدیت معقولہ ذات بحت وجود منبسط جو کسی نہ کسی طرح ایک منفرد موجود حقیقی ہے۔ کیونکہ وجود مستجمع صفات کمال بن گیا؟ کیونکہ فی نفسہ وہ وجود محض سے زیادہ نہیں۔ ہم کیونکر اثبات کر سکتے ہیں کہ وہ تمام کمالات کا حامل ہے؟ بلا شک و شبہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں کمالات بافضل



موجود نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہاں جو کچھ کہا جاسکتا ہے اور وہ بھی وجوب عقلی کے طور پر نہیں۔ بلکہ محض ایک واقعہ محسوس کی توجیہ کے طور پر وہ یہ ہے کہ وہ تمام کمالات اس میں بالقوہ (بالاستعداد) موجود ہیں۔ جو بعد میں بالفعل موجود ہو جاتے ہیں۔ مگر جو کچھ بالفعل وجود میں آتا ہے۔ وہ کمالات نہیں نقائص ہیں۔ پس ہم اسے نقائص کی استعداد سے متصف کر سکتے ہیں۔ نہ کہ کمالات کی استعداد سے متصف کر سکتے ہیں۔ ————— یہاں ہوتا ہے کہ مفکر نادانستہ طور پر مقتضیات شعور مذہبی سے متاثر ہو کر لخبیہ تنقید کے ہر خیر و کمال سے اس غیر شخص و ممتاز وجود کو متصف کر دیتا ہے۔ اور اس طرح وہ وجود ایک مستجمع صفات کمال ذات یعنی مذہب کے شخص و ممتاز وجود الوہیت میں مشغوب ہو جاتا ہے۔

اگر تنزلات پر غور کیا جائے جن کے ذریعہ سے یہ وجود کمال عالم بن جاتا ہے تو کوئی وجہ ہی پیش نہیں کی جاتی کہ اس وجود میں وہ تنزلات کیوں واقع ہوتے ہیں۔ اگر آپ وجود پر بصورت تمام یعنی بحیثیت تصور کلی غور کیا جائے جب کہ وہ ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ حرکت سے قطعاً معرا ہے۔ لیکن اگر اس پر ایک واقعہ نفس الامری کی حیثیت سے غور کیا جائے۔ جو محسوس اور مقول میں منصر مشترک ہے تو بحیثیت موجود فی الخارج یا موجود فی الذہن ہونے کے توہمی اس کے ایسے اصول حرکت کا متعین کرنا مشکل ہوگا۔ جو اس وجود کی ہر صورت میں مشترک ہو اور اس سے اس وجود کو متصف کیا جائے۔ مگر واقعہ یہ ہے شعور نظری کا مقتضی ہے کہ عالم کی توجیہ اس حیثیت سے کی جائے کہ وہ وحدت مفروضہ کا مظہر ہے۔ اور لہذا ایک اصول حرکت اس سے وابستہ کر دیا جائے۔ یہ مقتضی پورا کر دیا جاتا ہے۔ اسکی ایک غایت تجویز کی جاتی ہے۔ اور اس امر کا اثبات کیا جاتا ہے کہ وہ وجود اپنے تئیں جانا



چاہتا ہے۔ اس غایت کا مبنی حقیقت میں مذہب ہے۔ مزید برآں اس حرکت کی خصوصیت یہ ہے کہ پہلے وہ علمی ہے۔ پھر عینی یا خارجی۔ یہ کسی طرح شعور نظری کا مطالبہ نہیں اگر اس کے علمی اور خارجی ہونے کی کوئی غرض ہو سکتی ہے تو وہ مذہبی ہے۔ دراصل مذہبی غرض ہی برسر عمل ہے جس نے منشاء نظری کو بدل دیا ہے۔ کیونکہ وحدت خدا کی حیثیت سے تصور ہوتی ہے۔ لہذا پہلے تو اس میں شعور خودی کو مانا جائے اور پھر اسے اپنی ذات وجود خارجی کو پیدا کرنا چاہیے۔ بہر کیف شعور نظری دوبارہ برسر عمل آتا ہے۔ اور وہ بھی انتقاماً اور وجود خارجی وجود الوہیت کے منظر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بذات خود اپنی تجلیات میں سے ایک تجلی کی صورت میں وہی وجود ہے۔ جو تجلی کا عین ہے۔

اب شعور مذہبی اور شعور نظری کے مابین جو تضاد ہے وہ بالکل عیاں ہو جاتا ہے۔ شعور نظری واحدی ہے اور وجود اولیٰ اس کے نزدیک کائنات میں ساری ہے۔ اور اس کا اصول ارتقاء جبر ہے۔ اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے کہ میں اور وہ سخت ترین وجوب کے تحت کام کر رہے ہیں۔ تصوف کو اس سے انکار نہیں پس سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان میں اختیار اور اذیت جو شعور مذہبی کا مبنی ہے۔ کہاں سے آئی۔ اور فرض اور ذمہ داری کا سرچشمہ کیا ہے؟ اور اختیار جس کے بغیر کوئی بلند مذہب ایک لمحہ کیلئے باقی نہیں رہ سکتا کہاں سے آیا؟

نیز یہ نظریہ نفس انسانی میں ایسا میلان پیدا کرتا ہے جو شعور نظری کی خصوصیت ہے۔ یعنی فکر اور مراقبہ کا میلان۔ ایک متصوف کا مقصود ہے۔ عرفان۔ وہ اپنی زندگی مراقبہ اور مکاشفہ میں بسر کرتا ہے۔ اس کا مقصد وصل ہے۔ یعنی قنایا وجود اولیٰ میں گم ہو جانا۔ یہ حقیقت ہے کہ یہاں بقا بعد الموت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اگرچہ شدت شعور مذہبی کے تحت وہ اکثر اسکا ذکر



کرتا ہے۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جستہ جستہ شعور متصوفانہ میں وحدت مذہبی کے بعض اہم عناصر داخل ہو جاتے ہیں۔ لیکن غلبہ شعور نظری کا رہتا ہے۔

علاوہ ازیں دریافت طلب یہ ہے کہ آیا شاہ ولی اللہ صاحب اس باب میں حق بجانب ہیں کہ شیخ مجدد کا مسلک حقیقتاً وہی ہے۔ جو ابن عربی کا ہے۔ یعنی وحدت وجود اور فرق صرف استعارہ اور تشبیہ کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دو مختلف مسلک معلوم ہوتے ہیں۔ اسی لئے شیخ مجدد کو یہ مغالطہ لگا کہ وہ اپنے مسلک کو وحدت وجود سے جدا سمجھتے ہیں۔ شیخ مجدد کا حق ادا کرنے کے لئے لازم یہ تھا کہ شاہ صاحب بتفصیل اس کی وضاحت فرماتے کہ یہ فرق صرف ظاہری ہے اور فی الواقع استعارہ بیان پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے شیخ مجدد اور ابن عربی کے درمیان صرف تشبیہ اور استعارہ ہی کا اختلاف نہیں۔ بلکہ معنی اور حقیقت کا بھی فرق ہے۔ یہ فرق آتنا ہی واقعی اور حقیقی ہے۔ جتنا وحدت نظری اور وحدت مذہبی کے مابین۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کا یہ دعویٰ اس سلسلہ بحث میں لفظ "ظن" کے اس مفہوم پر مبنی ہے جس میں یہاں استعمال ہوا ہے "ظن" یقیناً ایک استعارہ ہے۔ اسی طرح "عکس" "تجلی" اور "تلبس" استعارات ہیں جو شاہ صاحب اور

شاہ صاحب قابل توجہ ہے کہ تصوف اپنے تمام پہلوؤں کے لحاظ سے تو فلاحیت سے بہت زیادہ مماثل ہے۔ اور تاریخی حیثیت سے اس سے مستفید ہے۔ اس کا نظریہ وحدت وجود اور تنزلات یعنی اس کے تعینات زندگی اور جامعیت کی طرف اسکا طرز عمل، رہبانیت اور انقیاد اور اس کے نزدیک انسان کی غایت قصویٰ وصل و عرفان یا فات اولیٰ میں غم یا قناعت و جلنے کی حیثیت سے سب کے سب ہر اعتبار سے وہی ہیں۔ جو فلاحیت کے ہیں۔ نیز یہ کہ تصوف شعور مذہبی کو شعور نظری میں تبدیل کرنے کی سعی پر مبنی ہے۔ جس پر فلاحیت۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی غلط فہمی نہیں کہ فلاحیت کا مقصود مذہب بننے سے یہ تھا کہ یونانیست یعنی منہ پرست کو عیسویت کی زد سے بچائے۔ اسی طرح تصوف بھی ایک باطنی مذہب بن کر اسلام میں گھس رہا ہے۔ اور دراصل اسلام کی بیخ کنی کر رہا ہے۔



ابن عربی استعمال کرتے ہیں 'ظن' بہر کیف 'تجلی' یا 'عکس' سے بہتر استعارہ ہے۔ جو  
 'اصل' یا 'شے' کے مفہوم سے جدا مفہوم کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ اصل یا شے پر معنی ہونے کو  
 ظاہر کرتا ہے اور اس میں ظن کا بمقابلہ اصل ہیچ ہونا بھی مضمر ہے۔ بخلاف اس کے  
 تجلی کا لفظ اس سے بالکل متضاد معنی کو ظاہر کرتا ہے۔ 'ظن' اور تجلی کے متضمنات میں  
 یہ اختلاف بلاشبہ نہایت ہی اہم ہیں۔ اور اگر اس تحقیق میں احتیاط سے کام لیا گیا ہو تو  
 تو یہ بالکل واضح ہو جاتا کہ شیخ مجدد کا مقصود لفظ 'ظن' سے صرف یہی ظاہر کرنا نہیں  
 کہ وہ اصل یا شے سے جدا ہے۔ بلکہ وہ محض اسکا معلول ہے۔ حقیقت میں وہ خدا کا  
 صرف ایک فعل تخلیق ہے۔

جو کچھ شیخ مجدد کا منشا ہے وہ دراصل یہ ہے کہ ممکن کی خود اپنی ماہیت بجز عدم

۱۔ نوٹ ایک مختصر حاشیہ "اصل و ظن" کی وضاحت پر ص ۱ پر لینگا۔ لیکن یہاں ضروری  
 معلوم ہوتا ہے کہ شیخ مجدد نے جن معنی میں لفظ ظن استعمال کیا ہے۔ اس کی توضیح کی جائے  
 کیونکہ اس اصطلاح کے غلط تصور سے اہل پیدا ہو گیا ہے۔

بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ شیخ مجدد "ظن" کو کم و بیش "عکس" یا "پر تو" کے  
 معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اور جس سے یہ مراد معلوم ہوتی ہے۔ کہ گویا ظن کسی کسی طرح  
 اصل کا جز ہے۔ لیکن ظنیت کے مقام پر وہ ظن کو اس ہی معنی میں استعمال کرنے کی طرف مائل  
 معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہاں بھی ان کے نزدیک "ظن" "عکس" یا "پر تو" سے ایک ادنیٰ  
 ترقی و کون ظاہر کرتا ہے (مکتوبات دفتر دوم مکتوب ۱۷۱)

بعد ازاں وہ لفظ ظن کو کثرت سے اصل یا خدا سے غیریت کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال  
 کرتے ہیں۔ (مکتوبات دفتر اول مکتوب ۱۷۱) اور مقصود اس لفظ کے استعمال سے خدا  
 یا اصل کے مقابلہ میں کثرت کی بے بضاعتی کا اظہار ہے۔ اور اس امر کا اظہار کہ کثرت کا  
 وجود اصل کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ (مکتوبات دفتر دوم مکتوب ۱۷۱)

بہر کیف تخلیق یا تکوین کی بحث میں شیخ مجدد کا قومی رجحان لفظ ظن کو  
 صرف معلول کے معنی میں استعمال کرنے کی طرف پایا جاتا ہے۔ آخر کار شیخ مجدد  
 پر اس اصطلاح کی غلطی واضح ہو جاتی ہے۔ اور وہ اس کو ترک کر کے اس کے  
 بجائے فعل تخلیق کا ذکر کرتے ہیں۔ جو انسانی فہم و ادراک سے بالاتر ہے  
 (مکتوبات دفتر سوم مکتوب ۱۷۱)



کے کچھ نہیں یعنی ممکن کا بجائے خود کوئی وجود نہیں صرف فضل خداوندی سے اُسے  
وجود عطا ہوتا ہے اور وہ صفات بھی جن میں بہت ہی دور کی اور محض برائے نام  
مشابہت ذات صفات خداوندی سے پائی جاتی ہے بالفاظ دیگر خدا اس عالم  
کی تخلیق کرتا ہے خود اپنے وجود سے نہیں جو وحدت وجود کا منشا ہے بلکہ عدم محض سے  
اسکا وجود فعل تخلیق کی وجہ سے ہے یعنی عدم محض سے یہ تخلیق عالم جو شعور نظری اور اسکی  
فرع یعنی وحدت وجود کے نزدیک امر محال ہے۔ اللہ ہی ممکن کو وجود عطا کرتا ہے  
جو وجود باری کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر ہے۔ اسی طرح وہ اُسے بعض صفا عطا کرتا  
ہے۔ مثلاً شعور، اختیار فی الارادہ وغیرہ جو ممکن کی صفات ہیں۔ اور خدا کی صفات  
سے علیحدہ ہیں اس طرح یہ بجائے خود فاعل ہو جاتا ہے۔ اور لہذا اپنے اعمال کا ذمہ دار  
اور اُن کیلئے جواب دہ ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر کہ ممکن عدم اور وجود کا امتزاج ہے  
لہذا یہ اعتبار ماہیت وہ مقید اور محدود ہے اگرچہ آپس میں بہتر ہونے کی آمنگ ہے  
پس اُسے وحدت مذہبی بمع صفات و کمال درکار ہے۔ بہر کیف مقید ہونے کے  
باعث وہ کسی طرح مطلق کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ وہ اللہ کو دیکھ نہیں سکتا۔ اسپر  
ایمان لا سکتا ہے۔ بشرطیکہ اللہ اُسے اپنے فضل سے نوازے اور بتائے کہ وہ ہے  
اور چاہتا ہے کہ انسان اس طرح زندگی بسر کرے۔ یہ کام وحی کا ہے۔ اس انسان  
پر حقیقت حق سے ہم آہنگ ہونے اسکا تقرب کرنے اور اسکی حضور میں رہنے کی  
امنگ کے پورا کرنے کی راہ کھل جاتی ہے۔ اور وحی ایک خاص قسم کی مہملی جہد و جہد کی  
زندگی کی تلقین کرتی ہے۔ تاکہ وہ مقصود حاصل ہو جائے۔ یعنی نفس مطمئنہ کی کیفیت  
حاصل ہو جائے اور مقام عہدیت پر فائز ہو جائے۔ عہد انجام کار بھی عہد ہی رہتا ہے  
جیسا کہ وہ ابتداء میں تھا۔ وہ کبھی خدا نہیں بنتا۔ وہ کبھی خدا کی ذات میں گم نہیں  
ہوتا۔ وہ خود باقی رہتا ہے۔ اور موت کے بعد بھی زندہ ہوتا ہے۔ وہ غیر فانی



ہے اگرچہ خدا سے فنا کرنے پر قادر ہے۔ حیات بعد الموت میں وہ محض فضل خدا سے ہمیشہ خدا کی حضوری میں رہیگا۔ اور اُسے دیکھے گا۔

یہ اگر کچھ ہے تو شعور مذہبی کو شعور نظری کی اس قید سے آزاد کرنا ہے۔ جس میں تصوف نے اُسے جھونک دیا تھا۔ یہ نظریہ احدی نہیں بلکہ اثینتی ہے۔ اور ساری فی الکائنات، غیر متصف اور غیر مشخص و ممتاز وحدت کے بجائے وراء الوراۃ مجتمع صفات کمال اور مشخص ممتاز وحدت پر شدت سے مصر ہے۔ اسکی وحدت مختار کمال اور جبری افعال کی کثرت سے آزاد ہے اور اس نظریہ کی رو سے عالم اور انسان جو اولیٰ کے عین نہیں یہی نہیں کہ ارواح اپنی عملی جدوجہد میں مصروف ہیں۔ اور ہمیشہ انکی نظر اسپر جمی ہے اور دوبارہ اس میں گم ہونے کی آرزو رکھتی ہے۔ نہیں بلکہ خود انکا اپنا وجود ہے جو ذات باری سے ممتاز اور اسکا غیر ہے۔ چاہے انکا وجود کتنا ہی ادنیٰ کیوں ہو اور روح فاعل مختار وجود ہیں۔ وہ اس معیار پر زندگی بسر کرنے کی فاعلانہ جدوجہد کر رہی ہیں۔ جو ان کیلئے تجویز کیا گیا ہے۔ — بظاہر یہ نظریہ وحدت وجود کی نسبت مذہب کے قریب تر ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ شعور نظری کے چگل سے شعور مذہبی کو آزاد کرانے کی سعی میں شیخ مجدد پوری طرح کامیاب ہیں۔ اور اگرچہ شیخ مجدد خود استدلال عقلی کی گرفت سے پوری طرح نہیں نکلے جیسا کہ انکے مخالفین ظاہر کرتے ہیں۔ اور غالباً اسی لئے انکے معترضین نے انکے اس انقلاب آگیز کارنامہ کی فضیلت پر چہ می گوئیاں کرنیکی جرات کی لیکن بہر کیف اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ شیخ مجدد کا پیغام تمام مسلمانوں اور اسلامی متصوفین کی جانب یہ ہے کہ اپنے تئیں فلاطینوس اور اس کے ہم خیالوں سے بچائیں۔ اور محمد رسول اللہ کی طرف رجوع کریں۔

ع

بصطفیٰ برسماں خویش را کہ دیں ہمہ اوست